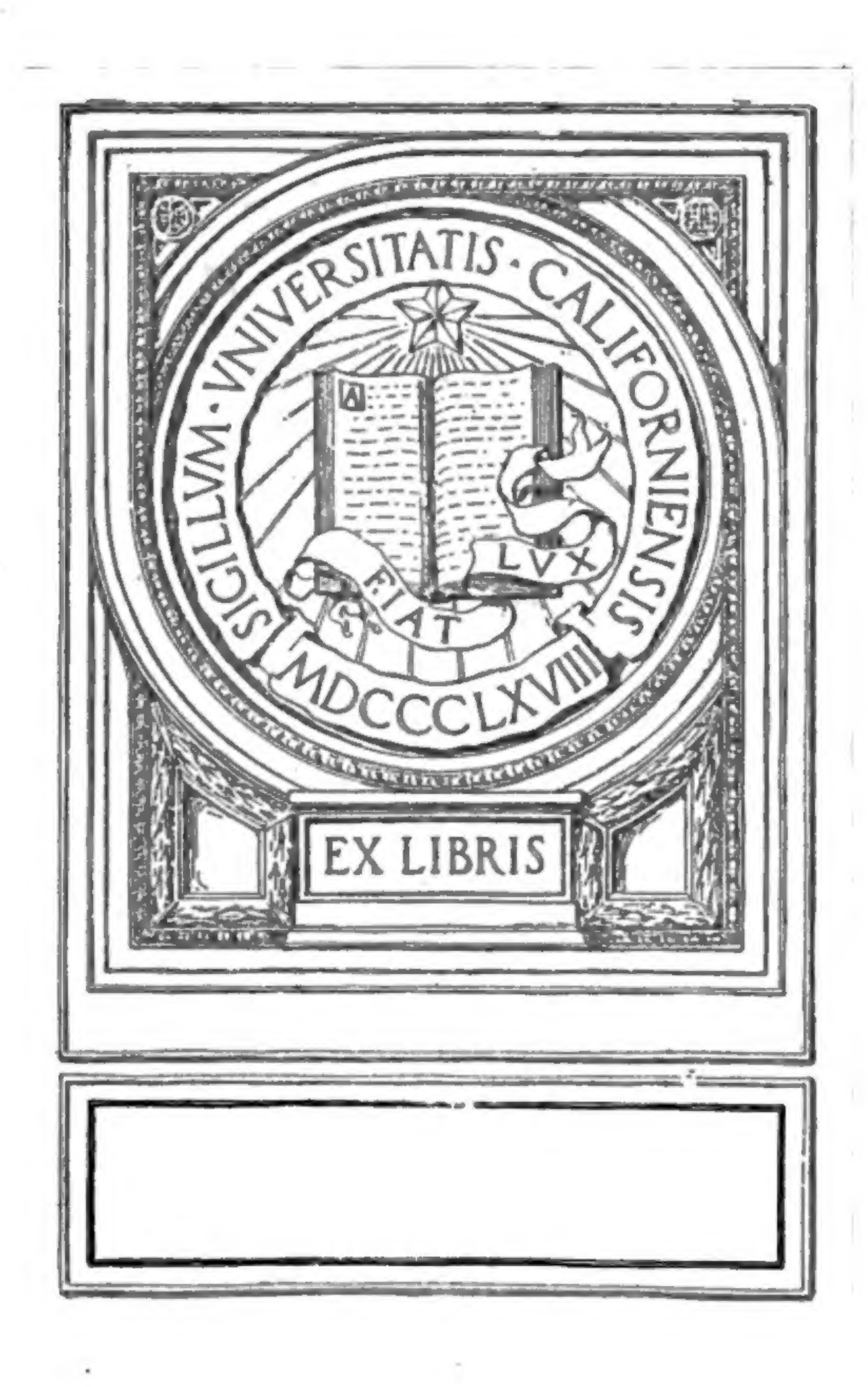
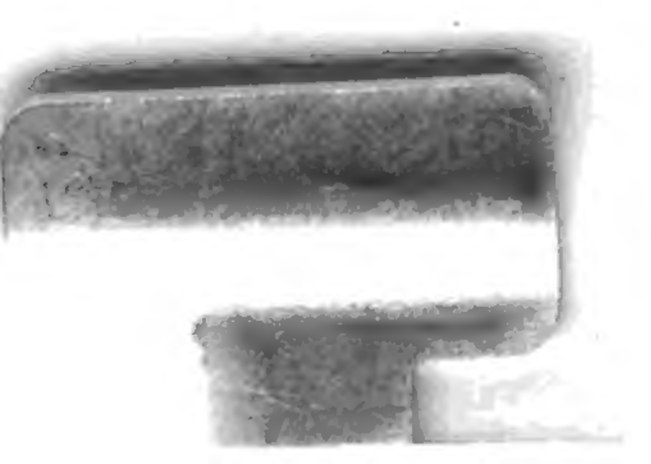
BR
1720
L8 K7
UC-NRLF
$B 108 958
Digitized by Google





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LUCIFER

BISCHOF VON CALARIS

UND

DAS SCHISMA DER LUCIFERIANER.

VON

LIC. DR. GUSTAV KRÜGER,
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GIESSEN.

LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL.
1886.

Digitized by Google

BR1720
L8 K7

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Digitized by Google

HpH

Meinem lieben Freunde

Dr. RUD. A. MEINCKE,

Pastor an der Hauptkirche zu St. Nicolai

in Hamburg.

457153

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung. Seite
Das Thema und die Aufgabe. Die Politik des Kaisers Constantius. Der Gegensatz 1

Capitel I. Lucifer, Bischof von Calaris 9
I. Bis zum Exil: Anfänge der christlichen Kirche in Sardinien. Erstes Auftreten des Lucifer. Gesandtschaft an den Kaiser nach Gallien. Lucifer in Mailand. Das Concil von Mailand. Die Verbannung. Lucifer im Exil 9
II. Die Schriften: Der Standpunkt des Beurteilers. Form und Inhalt. Charakteristik Lucifers und seiner Theologie . 24
III. Nach dem Exil: Allgemeine Verhältnisse seit 357. Die Homöusianer. Der Umschwung der Parteien. Julian. Athanasius und die Synode von Alexandrien. Quellen über die letztere. Ihre Bedeutung. Die antiochenischen Streitigkeiten. Lucifer und Eusebius in Antiochien. Der Bruch mit den Freunden und der Kirche. Rückkehr nach Sardinien. Der Tod. Athanasius und Lucifer. 41

Capitel II. Das Schisma der Luciferianer. 58
I. Quellen: Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos. Der libellus precum des Faustinus und Marcellinus. Die Ketzerkataloge. Pseudo-Hieronymus 58
II. Charakter des Schismas: Die prinzipiellen Sätze. Beurteilung derselben. Die praktische Tendenz. Die Luciferianer und die asketischen Bestrebungen der Zeit 66
III. Skizze der luciferianischen Bewegung: Sardinien. Gregorius von Eliberis und die Luciferianer in Spanien. Luciferianer und Ursinianer. Die Vorrede zum libellus precum. Die Luciferianer in Rom. Der Diakon Hilarius und die Ambrosiasterfrage. Die Gemeinde in Oxyrinchus. Ihre Verbindung mit den dortigen Mönchskolonieen. Der Bischof Hera-

Digitized by Google

Seite

clidas. Die Reise des Bischofs Ephesius. Hermione und die Gemeinde in Eleutheropolis. Der Presbyter Faustinus. Das Edikt des Kaisers. Schluss 75

Anhang.

I. Zu den Schriften Lucifers 97
a. Handschriftliche Überlieferung 97
b. Ausgaben 99
c. Verlorene Schriften 101
d. Literatur 101
e. Abfassungszeit 102

II. Zum Kanon Lucifers 110

III. Lucifer in der Tradition der römischen Kirche . . 116

IV. Über den Verfasser der Taufrede bei Caspari, Quellen etc. II, p. 128—182. Abfassungszeit der Rede. Casparis Argumente für Lucifer. Widerlegung derselben. Die Einwürfe gegen den Eusebius von Vercellae. Die Gründe für seine Autorschaft. Das Resultat 118

Digitized by Google

Das Interesse, welches wir an der Person des Bischofs Lucifer von Calaris und dem Schisma nehmen, welches durch ihn mittelbar oder unmittelbar hervorgerufen wurde, ist ein doppeltes: einmal zeigt sich an keiner Persönlichkeit des vierten Jahrhunderts so sehr die Einseitigkeit einer auf ihr Dogma pochenden und auf jedes Räsonnement verzichtenden Orthodoxie und die trotzige, eifernde und ungemessene Opposition gegen die eigene Ziele verfolgende und eigene Wege einschlagende kaiserliche Politik; andrerseits fesselt uns die Eigenart des Schisma, welches sich als eine Modifikation des novatianischen, beziehungsweise des donatistischen darstellt, sofern in ihm die nichtkatholische Auffassung des Prädikates der Heiligkeit der Kirche auf das Verhalten gegenüber abweichenden Lehrformen übertragen wird.

Diese Gesichtspunkte werden für die Behandlung des Thema die maßgebenden sein müssen.

Insofern nun die Schicksale des Lucifer nur zum Teil mit dem Schisma in Verbindung stehen, zerfällt unsere Arbeit naturgemäß in zwei Abschnitte, deren erster die Erzählung bis zu dem Punkte führen soll, wo der Grund zum Schisma gelegt wurde, während der andere dieses selbst und seine Geschichte zum Gegenstande haben wird. Die Verknüpfung aber, in welcher unser Thema mit den großen Ereignissen der Zeitgeschichte steht, macht es nötig, einige Bemerkungen allgemeiner Natur voraufzuschicken.

Wenn die Empörung und Niederwerfung des Magnentius im Jahre 351 einen für die Gesamtverhältnisse des Reiches

Digitized by Google

sehr wichtigen Charakter hat[1]), so ist sie sicherlich für die kirchlichen Verhältnisse nicht weniger wichtig geworden. Der Sieg des Constantius bedeutete die Wiedervereinigung beider Reichshälften in einer Hand und somit die Wiederherstellung eines einigen römischen Reiches, dessen Schwerpunkt nun aber noch mehr als unter Constantin im Orient lag. Es liegt auf der Hand, dass der Kaiser des Ostens die Stellung, welche er bisher seiner Kirche gegenüber eingenommen hatte, auch der occidentalischen gegenüber aufrecht erhalten musste. Die größere Basis, welche er nunmehr für seine Unternehmungen gewonnen hatte, ließ erwarten, dass er die bisher befolgte Politik noch energischer aufnehmen und in einer für das ganze Reich maßgebenden Weise durchführen würde.

Die Religions- und Kirchenpolitik des Kaisers Constantius[2]) ist die konsequente Fortsetzung derjenigen, welche Constantin der Große in den letzten Jahren seiner Regierung einzuschlagen begonnen hatte: sie trägt einen anderen Charakter deshalb, weil die innerkirchlichen Streitigkeiten den Kaiser noch mehr als seinen Vater zwangen, den Verhältnissen Rechnung zu tragen und selbst Partei zu ergreifen. Die Stellung, die er innerhalb der Parteien genommen hat, ist bedingt durch die Veränderung, welche in den Machtverhältnissen der Parteien stattgefunden hatte, durch seine eigene Erziehung und die Eindrücke, unter denen er Zeit seines Lebens gestanden hat; sie ist durchweg und kon-

---

1) v. Ranke, Weltgeschichte IV, 1. p. 15.

2) Mehr oder weniger ausführliche Charakteristiken desselben, die aber meist den Fehler begehen, den Politiker Constantius die Mängel des Menschen entgelten zu lassen, findet man bei Reinkens, Hilarius von Poitiers p. 86—99. Wietersheim-Dahn, Geschichte der Völkerwanderung I, 430. 461. Broglie, l'église etc. III, 7. 8. Richter, Geschichte etc. Cap. 2. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus p. 52 ff. Kölling, Geschichte der arianischen Häresie II, p. 49—56, vgl. bes. p. 55—56 (schlecht). Gwatkin, studies of Arianism p. 109 bis 111. Eine gerechte Würdigung der Politik des Kaisers geben nur Ranke's ausgezeichnete Bemerkungen, Weltgeschichte IV, 1. p. 35—63, vgl. p. 60, und vor Allem p. 102.

Digitized by Google

sequent beherrscht von dem Gedanken, an einer einheitlichen Kirche dem römischen Staatswesen eine feste Stütze zu schaffen.

Die Politik des Kaisers ist die Fortsetzung der constantinischen: einmal, sofern sie Religionspolitik ist, in der Richtung, welche jene genommen hatte, nachdem Constantin erkannt hatte, dass ein Verharren auf dem neutralen Boden des Mailänder Ediktes eine politische Unmöglichkeit war[1]; andrerseits — und nur damit haben wir es im Folgenden zu thun — sofern sie Kirchenpolitik ist, spinnt sie die Fäden fort, welche Constantin in seiner letzten Zeit allerdings nur in der allervorsichtigsten Weise und gleichsam suchend angeknüpft hatte. Wie auch immer Constantin's Haltung zu Nicaea zu erklären ist, so ist doch nicht zu verkennen, dass ihm im Lauf der Zeit, und je mehr der Einfluss des Orients auf ihn wirkte[2], zum Bewusstsein kam, dass die Entscheidung, die er getroffen, der faktischen Lage der Dinge nicht entsprach. Der überzeugten Vertreter des nicänischen Glaubens, welche klar zu erkennen vermochten, dass sie eine neue, große Idee vertraten, gab es im Grunde nur sehr wenige; und es ist eine richtige Beobachtung, wenn man gesagt hat[3], dass die Theologen im Osten wie im Westen wesentlich auf konservativem Standpunkt verharrten. Wenn man aber im Westen, indem man die Beschlüsse eines allgemeinen Concils annahm, mochte ihre eigentliche Tragweite zunächst auch noch so wenig erkannt werden[4], sich durch die Unterordnung unter diese Autorität als konservativ erwies, so ward man sich im

1) Vgl. Brieger, Constantin der Große als Religionspolitiker p. 23 ff.

2) Siehe hierzu die vortrefflichen Bemerkungen von Gwatkin a. a. O. p. 89—92.

3) Gwatkin a. a. O. p. 52: if the East was not Nicene, neither was it Arian, but conservative; and, if the West was not Arian, neither was it Nicene, but conservative also. Vgl. auch das Folgende.

4) Dies war durchweg der Fall, mit alleiniger Ausnahme von Hosius von Corduba (vgl. Sokr. III, 7) und Julius von Rom. Erst der Angriff des Constantius nötigte die Occidentalen zum theologischen Nachdenken und zur dialektischen Arbeit.

Digitized by Google

Osten sehr bald über die Gefahr des Angriffs, welcher durch die nicänische Theologie auf die bisherige Lehrtradition gemacht wurde, klar, und eine energische Verteidigung erschien somit als ein Akt der Notwehr. Die mächtige Reaktion, die sich hier geltend machte, ist von großem, bestimmendem Einfluss auf die Politik des Kaisers in seinen letzten Regierungsjahren gewesen[1]. Dass er trotzdem ihr nur langsam nachgab, wird nicht zum wenigsten mit dem Interesse zusammenhängen, welches er an dem nicänischen Concil, als seinem eigensten Werke, nahm und das zu verleugnen er nicht über sich gewinnen konnte.

Ganz anders stand Constantius der ihm von seinem Vater überkommenen Aufgabe gegenüber. Jene Reaktion hatte sich immer mächtiger geltend gemacht; am Hofe von Byzanz war Eusebius von Nicomedien die einflussreichste Persönlichkeit geworden. Die grossen Tage von Nicaea hatte Constantius nicht mit Bewusstsein erlebt[2]) und konnte so kein inneres Interesse an den Beschlüssen des Concils nehmen. Erzogen an einem Hofe, wo das Wort des Kaisers Alles galt und die Bischöfe sich vor der irdischen Majestät in den Staub warfen, ist ihm das Christentum in Männern wie Eusebius entgegengetreten.[3]) Vielleicht würde eine edlere Natur sich durch das Treiben am Hofe abgestoßen gefühlt haben, wie es tatsächlich später bei Julian der Fall gewesen ist.[4]) Constantius kannte edle Regungen kaum und hat sein Leben

1) Dass dies richtig, beweisen nicht nur einzelne Äußerungen von Schriftstellern über ihn (vgl. z. B. Luc. Cal. pro Athan. I, p. 49, 7 Ha. (39,28 Col.), sondern die Thatsache, dass die arianisierende Partei den größten Einfluss bei Hofe erhielt. Vgl. auch Anm. 3.

2) Er war 317 geboren (Till. emp. IV, p. 171) und brachte einen grossen Teil seiner Jugend im Osten, später auch in Gallien zu.

3) Die bekannte Erzählung bei Sokr. II, 2, dass Constantius erst nach dem Tode seines Vaters durch die Intriguen jenes mysteriösen Presbyters, der auch bei der Testamentsübergabe seine Rolle spielt, für antinicänische Bestrebungen gewonnen sei, muss auf sich beruhen bleiben.

4) Auch Julian ist eine Zeitlang von Eusebius von Nicomedien erzogen worden; vgl. Amm. Marc. XXII, 9, 4.

lang die Dinge mit dem kalten Auge des Staatsmannes, dem eine despotische Macht zu Gebote stand, betrachtet. Die ersten Jahre seiner Regierung boten ihm wenig Gelegenheit, selbstthätig in die kirchlichen Verhältnisse einzugreifen: fast alle Bischöfe im Orient bekannten sich zu den am Hofe herrschenden Ansichten.[1]) Es schien, als sollte sich die Politik der Uniformierung geistlicher und weltlicher Interessen ohne großen Kampf vollenden. Eine schwere Niederlage freilich erfuhr der Kaiser: sie kam aus dem Westen. Er musste es, gedrängt von seinem Bruder Constans,[2]) zulassen, dass der vertriebene Athanasius auf seinen Bischofssitz zurückkehrte. Wie schwer er diese Niederlage empfand und wie deutlich er in Athanasius den gefährlichsten Gegner erkannte, beweist die Geschichte der folgenden Jahre, mit der wir uns eingehender zu beschäftigen haben werden.

In eine Krise traten die Dinge, sobald Constantius Alleinherrscher geworden war. Den theologischen Mantel, den seine orientalischen Bischöfe trugen, gedachte der Kaiser auch den occidentalischen umzuhängen und dadurch seinen Plan einer einheitlichen Reichskirche zu verwirklichen. Bei diesen Bestrebungen stieß er auf den heftigsten Widerstand: im Westen wollte man weder den Athanasius fallen lassen noch den nicänischen Glauben abschwören. Es bleibt un-

---

1) Das bübische Verfahren des Bischofs Stephanus von Antiochien gegen die beiden Abgesandten der Synode von Sardica (Athan. hist. arian. 20. Theodor. II, 8—10) gehörte vor das weltliche Gericht. Die Annahme von Hefele I, p. 536. 2. Aufl., dass der Kaiser in Folge dieser Schandthat der eusebianischen Partei eine Zeitlang sein Vertrauen entzogen habe, wird durch die sofortige Ernennung des Leontius zum Bischof von Antiochien in ein eigentümliches Licht gestellt.

2) Die Vermutung Weingarten's, Ursprung des Mönchtums p. 23, dass Constantius aus eigener Initiative den Athanasius zurückgerufen habe, stützt sich nur auf des Athan. apol. ad Const., steht aber mit den Thatsachen im Widerspruch, wie u. A. Lucif. pro Athan. I, 116, 17 Ha. 91, 6 Col. (hier werden sogar dem Constantius die Worte in den Mund gelegt: sed fratris mei Constantis factum est interventu) Socr. II, 23. Sozom. III, 20. Phil. III, 12 beweisen.

Digitized by Google

klar, wie weit der Kaiser über die Stimmung im Westen unterrichtet war; jedenfalls hat er die nächsten Jahre hindurch mit rücksichtslosem Despotismus diesen Widerstand, an dem sein Plan zu scheitern drohte, zu brechen gesucht. Dennoch zwang derselbe ihn, resp. seine theologischen Berater,[1]) nach einer Formel zu suchen, die als Unionssymbol dienen konnte; und diese Formel hat er schließlich in dem ὅμοιος κατὰ πάντα, ὡς καὶ αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσιν gefunden, wie es in der charakteristischer Weise datierten sirmischen Formel vom 27. Mai 359 und mit geringen Veränderungen in ihren Recensionen von Nice und Constantinopel ausgesprochen wurde. Es gelang, auf Grund dieser Formeln zunächst wenigstens äußerlich die Einheit herzustellen, und der Kaiser mochte von der Zeit auch die innere Festigung und Kräftigung erwarten: da ist er in der Blüte seiner Jahre 361 gestorben.

Die Geschichte hat gezeigt, dass der Weg, den Constantius zur Erreichung seines Zieles eingeschlagen hat, nicht der richtige gewesen ist. Nicht solche rein äußerliche Ereignisse, wie sein Tod und die Episode Julians haben den Umschwung herbeigeführt[1]): die innere Kraft der nicänischen Sache hat ihr zum Siege verholfen. Aber ein Anderes ist es, die historische Erkenntnis aussprechen, dass das Bekenntnis, unter welchem Constantius seine Kirche einen

---

1) Constantius selbst war ohne Zweifel theologisch interessiert (Amm. Marc. XXI, 16, 18, der darin ein Unglück für das Reich sieht). Wenn Gwatkin a. a. O. p. 111 meint, dass seine Dogmatik etwa die des Acacius von Caesarea gewesen sei, so mag das richtig sein. Acacius, übrigens selbst kein überzeugter Theologe, war im Grund von je Homöer, und nicht anders wird die Theologie des Ursacius und Valens, die übrigens bei diesen immer im Dienste der Politik ihres Herrn stand, geartet gewesen sein. Wie weit dem Kaiser das Christentum oder auch nur der Monotheismus Herzenssache war, ist eine Frage, die man selbst auf Grund konventioneller Äußerungen der Frömmigkeit (vgl. Amm. Marc. XIV, 10. XV, 8) nicht unbedingt bejahen sollte (s. Reinkens a. a. O. p. 88). Den nutus dei coelestis oder die secunda numinis voluntas hätte ein heidnischer Kaiser gerade so gut in Anspruch nehmen können.

Digitized by

wollte, nicht die Zukunft für sich hatte; ein Anderes, ihm einen Vorwurf daraus machen, dass er diese Thatsache nicht zu erkennen vermochte. Seine Politik war nicht genial, wie die seines Vaters. Sie ist darum noch nicht kleinlich zu nennen; Constantius ist »bei allen Gewaltsamkeiten, die er ausgeübt hat, doch eine große Gestalt in der Verflechtung der Ereignisse.«[1]) Mit der seinigen verglichen ist die unklare und verschwommene Politik des edlen Julian, indem sie die Gedanken des Mailänder Ediktes in eine ganz veränderte Zeit zu übertragen suchte, ein Rückschritt zu nennen; sie wäre auf die Länge dem römischen Reich verderblich geworden und hätte der christlichen Kirche keinen Nutzen gebracht.[2]) Als aber Gratian und Theodosius die Politik Constantins und seines Sohnes wiederaufnahmen, da war in den Verhältnissen ein großer Umschwung vor sich gegangen. Die Vereinigung der Nicäner mit dem rechten Flügel der arianisierenden Parteien[3]), vorbereitet durch literarische Arbeiten, zum erstmaligen Ausdruck gelangt auf dem Concil zu Alexandria 362, ist dogmenhistorisch und kirchenpolitisch betrachtet eines der wichtigsten Ereignisse in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts.[4]) Sie hat einer Periode der Unklarheit ein Ende gemacht, welche weder der christlichen Kirche noch besonders dem christlichen Leben zum Vorteil gereichen konnte. Diese Unklarheit und Zersplitterung wollte Constantius — er freilich zumeist im Interesse seines Reiches — durch sein despotisches Machtwort bannen; dass es ihm nicht gelungen ist, ist ein Beweis dafür, dass die Kraft der christlichen Lehre nicht in den von ihm zur Macht erhobenen Formen wurzelte. Ihm aber darum das Urteil sprechen,

---

1) Ranke a. a. O. p. 102.

2) Dass sie ihr momentane Erleichterung verschaffte und die im Folgenden zu erwähnende Combination ermöglichte, soll damit nicht geleugnet werden.

3) Den eigentlich so zu nennenden Homöusianern, welche von den Eusebianern der ersten Periode im Prinzip scharf zu trennen sind.

4) Vgl. darüber weiter unten Abschnitt III.

Digitized by Google

dass er dies nicht erkannte, hieße alle historischen Bedingungen seines Lebens in Frage stellen.

Die Betrachtung der Geschichte Lucifers von Calaris wird das, was wir in diesen Zeilen nur andeuten durften, illustrieren und für Manches den Beweis liefern. Doch da es unsere Aufgabe ist, im Folgenden hauptsächlich die Opposition ins Auge zu fassen, auf welche der Kaiser in seinen Bestrebungen stieß, so war es nötig, wenigstens die Grundzüge seiner Politik im voraus kurz darzustellen.

Digitized by Google

Capitel I.

Lucifer, Bischof von Calaris.

I.

Die Geschichte der Anfänge der christlichen Kirche auf der Insel Sardinien ist für uns in ein nicht mehr zu erhellendes Dunkel gehüllt; und der Historiker sieht sich zu dem Bekenntnis genötigt, dass man von Sardiniens kirchlichen Verhältnissen bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts so gut wie nichts weiß.[1] Es versteht sich, dass frommer Eifer und nationale Eitelkeit hier wie überall ganze Märtyrerreihen erfunden haben, deren Glanz die ersten Jahrhunderte erleuchten soll.[2] Spukt doch selbst bis in die neuesten Werke die Erzählung, dass der berühmte Bischof Ignatius von Antiochien auf Sardinien geboren sei[3]: man will begreiflicherweise nur ungern den einzigen bekannten Namen missen, den dadurch die sardinische Kirchengeschichte vor dem Auftreten Lucifers aufzuweisen hätte. Wir vermögen aus all diesen Notizen und Legenden für die Geschichte nicht mehr zu gewinnen als die Namen einiger Bistümer, die möglicherweise in der vordiocletianischen Zeit existiert

---

1) Die Inschriften (vgl. Corp. inscr. latin. X) lassen uns im Stich. Über sardinische Kirchengeschichte vgl. man das ältere Werk von Matthaei, Sardinia Sacra. Rom 1758. Die letzte, elegant geschriebene, aber völlig unkritische Darstellung findet man bei Martini, Storia ecclesiastica di Sardegna. 3 Bde. Cagliari 1839 ff.

2) Vgl. Martini a. a. O. Buch I.

3) So noch Martini p. 23 und Note 1 ebenda.

Digitized by Google

haben. Mit Sicherheit kann man hier freilich auch nur für Calaris[1]) und Phausania[2]) eintreten, von denen das letztere bald wieder verschwindet, um nur für kurze Zeit noch einmal aufzutauchen. Erst auf einem carthaginiensischen Concil vom Jahre 484 werden einige andere Bistümer, darunter Turres, genannt.[3])

Gewiss wird schon in ältester Zeit auch in Sardinien das Christentum gepredigt und verbreitet worden sein. Bei den Schriftstellern des kirchlichen Altertums hat sich jedoch jede Spur davon verloren. Nur Hippolytus thut einmal der Insel Erwähnung[4]), doch nur bei Gelegenheit der Deportation des Kallistus, und ohne sich über die kirchlichen Zustände auszulassen. Sollte die Erwähnung der in den »Bergwerken befindlichen Brüder« bei Eusebius[5]), sich wirklich auf Sardinien beziehen, wozu indessen ein zwingender Grund nicht vorzuliegen scheint, so würde dadurch so wenig wie durch die Bemerkung des Hippolytus unsere Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse auf der Insel bereichert werden.

---

1) Die Schreibweise Calaris ist der anderen: Caralis, welche auch handschriftliche Bestätigung hat (so in Ptolemäus-Handschriften, vgl. die Coleti in der vita Luciferi proll. p. XXXV, Note 1) vorzuziehen. Quintasius, Bischof, und Ammonius, Presbyter von Calaris, waren auf dem Concil von Arles 314 anwesend (s. Routh, Reliq. Sacr. 2. edit. Vol. IV, p. 313). Der zu Nicaea anwesende Protogenes, angeblich Bischof von Calaris, war kein sardinischer Bischof, sondern Bischof von Sardica. Vgl. Le Quien II, 301.

2) Als Bischof von Phausania wird Simplicius, Märtyrer unter Diocletian, genannt (Matth. p. 51. Martini p. 21. 33. 47. 78). Dass das Bistum alt war, bald aber wieder einging, beweist folgende Stelle aus einem Briefe Gregors I. an den Erzbischof Januarius von Calaris (bei Mansi IX, 1073; vgl. Matth. p. 117): pervenit ad nos, in loco qui intra provinciam Sardiniam Phausania dicitur, consuetudinem fuisse episcopi ordinandi, sed hunc pro rerum necessitate longis obsolevisse temporibus. Gregor wünscht die Einsetzung eines neuen Bischofs, der denn auch in der Person des Victor gefunden wird. Doch ging das Bistum sofort wieder ein. Wiltsch, Kirchliche Statistik I, hat Phausania sowohl p. 85 als an anderen Stellen übergangen.

3) Vgl. Baron. ad ann. 484.

4) Hipp. philos. IX, 12.

5) Eus. hist. eccl. IV, 23, 10.

Digitized by Google

Im Beginn des vierten Jahrhunderts war Sardinien eine der Provinzen, welche direkt dem römischen Bischof unterstanden[1]; dementsprechend wird ein Metropolit erst unter Gregor I. erwähnt[2]. Als episcopus Sardiniae wird Lucifer einmal von Athanasius[3]) bezeichnet. Man könnte auf Grund dieses Ausdruckes ihm die Metropolitenstellung zuerkennen wollen; indessen kann die Bezeichnung von Athanasius, der zudem über Sardiniens kirchliche Verhältnisse gewiss nicht orientiert war, auch ganz allgemein gewählt sein[4].

Mit Lucifer von Calaris tritt nun die Kirche von Sardinien zum ersten Male in das Licht der Geschichte, freilich nur um nach seinem Tode wieder in das alte Dunkel zurückzusinken. Und Lucifer's Schicksale, soweit sie der Geschichte angehören, spielen sich doch auch durchweg auf einem anderen Boden ab. Über die erste Zeit seines Lebens wissen wir lediglich nichts. Was man darüber erzählt, ist spätere Legende[5], zu nicht geringem Teil hervorgewachsen aus der engen Verbindung, in welche ihn seine Schicksale mit dem Bischof Eusebius von Vercellae brachten. Und das ist unschwer zu verstehen: ist doch Lucifer von Calaris der einzige Name, dessen sich die sardinische Kirchengeschichte mit einigem Grund rühmen darf.

Das erstmalige Auftreten Lucifer's ist durch die

---

1) Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 436 ff. Man vergleiche den Brief der Synode von Sardica an Julius von Rom, in welchem der Bischof gebeten wird, die Beschlüsse der Synode den Bischöfen in Italien, Sicilien und Sardinien mitzuteilen.

2) Vgl. den oben angeführten Brief Gregors ad Januarium archiepiscopum Calar. Mansi IX, 1073.

3) Im Tomus ad Antiochenos.

4) So heißen auch die Luciferianer Gregorius von Eliberis (Elvira) und Philo einfach episcopus Hispaniae und Libyae bei Hier. chron. ad ann. 370.

5) »Es ist Alles fabelhaft, was von seiner vornehmen Abkunft aus einer alten römischen Familie, Erziehung zu Rom, Taufe u. dgl. erzählet wird und man bei dem Papebroch finden kann.« Walch, Ketzergeschichte III, 342. 343. Vgl. Papebroch in den acta sanctor. Mai. 10. Tom. V.

Digitized by Google

Vorgänge bedingt, welche jene von uns bereits angedeutete Vereinigung der beiden Reichshälften in der Herrscherhand des Constantius für die Kirche des Occidents zur Folge hatte. Das gallische Provincialconcil[1], welches im Jahre 353 zu Arles getagt hatte, war in Allem und Jedem dem Kaiser zu Willen gewesen. Selbst die Legaten des römischen Stuhles hatten der Verdammung des Athanasius zugestimmt. Zwar hatte Liberius ihr Verfahren sofort desavouiert[2]; aber bei der engen Verbindung, in der man zu Rom seit des Julius Zeiten mit Athanasius stand, war es notwendig, die einmal gegebene Zustimmung zu der Verdammung des Letzteren durch ein Concil widerrufen zu sehen. Constantius seinerseits wünschte nichts mehr als dem Beschluss eines Provincialconcils durch die Bestätigung einer größeren, womöglich allgemeinen Synode ein stärkeres Gewicht zu verleihen. So lagen die Interessen beider Parteien diesmal in derselben Richtung. Für den Kaiser stand dabei die Athanasiusfrage in erster Linie; er mochte glauben, dass, nachdem sie erledigt sei, seinen Einigungsbestrebungen kein Hemmnis von Bedeutung mehr im Wege stehen würde.[3] Liberius wünschte mindestens ebenso sehr eine erneute Bestätigung der nicänischen Beschlüsse, die freilich dem Verfahren gegen den Athanasius sofort ein Ende gemacht haben würde.[4] Er betrieb die Berufung eines Concils so viel als möglich und sandte zum Zweck der größeren Beschleunigung eine Gesandtschaft an den Kaiser, welche noch vor dem Frühjahr 354 in Arles

---

1) Sulp. Sev. II, 39, 2: ceterum a nostris tum apud Arelatem — — concilia fuere.

2) Vgl. seine Briefe an Hosius von Corduba und Caecilian von Spoleto bei Hilar. fragm. VI, 2. Migne X, 688.

3) Zu Arles waren dogmatische Fragen gar nicht zur Sprache gekommen, wie die Gegner meinten, weil man es nicht wagte. Vgl. Sulp. Sev. II, 39, 3: Valens sociique eius prius Athanasii damnationem extorquere cupiebant, de fide certare non ausi.

4) Vgl. seinen Brief an den Kaiser Cap. 6 bei Hilar. fragm. V, 4. Migne X. 686.

Digitized by Google

eingetroffen sein muss, da sie den Constantius noch antraf.[1]) Kriegsunruhen machten es jedoch unmöglich, eine Synode für 354 zu berufen, und so ist die Synode von Mailand erst im Jahre 355 zusammengetreten.[2])

Lucifer von Calaris hatte jene Gesandtschaft nach Arles, der sich auch Eusebius von Vercellae und Fortunatian von Aquileja auf Bitten des römischen Bischofs angeschlossen hatten, geführt. Er war es, den Liberius mit dem Presbyter Pancratius und dem Diaconen Hilarius dazu ersah, den apostolischen Stuhl auch auf der neu berufenen Synode zu vertreten. Er hätte nicht leicht einen energischeren, aber auch eigensinnigeren Legaten wählen können; und wie die Dinge einmal lagen, war es wohl zu erwarten, dass gerade diese Eigenschaften auf dem Concil ihre Dienste leisten würden.

Die Geschichte des Concils von Mailand ist in den Einzelheiten verworren und verdunkelt. Aus den Berichten geht aber so viel klar hervor, dass die Synode in beinahe einzigartiger Weise unter kaiserlichem Druck gestanden hat und in gewissem Sinne die Bezeichnung »Räubersynode« ebenso verdienen würde wie die spätere berüchtigte Synode zu Ephesus vom Jahre 449, mit der sie außerdem die öcumenische Berufung gemeinsam hat. Allerdings sind die Angaben über die Zahl der Bischöfe, welche ihr thatsächlich beigewohnt haben, sehr schwankend und jedenfalls zu hoch gegriffen. Socrates und mit ihm Sozomenos[3]), denen Hefele

1) Im Frühjahr ging Constantius an den Rhein. Vgl. Amm. Marc. XIV, 10, 2.

2) Gwatkin a. a. O. setzt in seiner chronologischen Tabelle auf p. XXIV die Synode in den November 355. Seine Bemerkungen auf p. 292 würden doch auch Juli und August freilassen, während welcher Monate sich der Kaiser meist in Mailand aufhielt.

3) Socr. II, 36. Soz. IV, 9 geben einen kurz resumierenden Bericht über das Concil, den sie dem Rufin I, 20 entnehmen, wobei aber Sozomenos den Rufin selbständig eingesehen hat (vgl. über die Art der Benutzung des Rufin durch Sozomenos Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern p. 145, der indessen unsere Stelle nicht anführt). Rufin hat die Zahl 300 nicht, und Sozomenos hat sie aus Socrates abgeschrieben. Welche Quelle der Letz-

Digitized by Google

folgt[1]), behaupten, dass aus dem Orient zwar nur wenige, aus dem Occident dagegen etwa 300 Bischöfe anwesend gewesen seien. Das aber ist ohne historische Begründung; es ergiebt sich vielmehr aus dem Briefe des Constantius an den Eusebius von Vercellae, in welchem dieser dringend aufgefordert wird, noch auf der Synode zu erscheinen, dass überhaupt nur wenige Bischöfe anwesend gewesen sind.[2]) Zu einem ziemlich sicheren Resultate würden wir kommen, wenn wir die alte uns von Baronius[3]) mitgeteilte Liste der Bischöfe, welche das Verdammungsurteil des Athanasius unterschrieben, als ein unbezweifeltes Dokument verwenden könnten. Sie hat das Präjudiz der Echtheit.[4]) Freilich will sie nur die in den ersten Tagen des Concils anwesenden

---

tere für seine Notiz hatte, ist mit Sicherheit nicht mehr zu ermitteln. Man könnte versucht sein, in der συναγωγή τῶν συνόδων des Sabinus, welche gleichfalls diese Periode behandelte, die Quelle zu finden. Socrates hat sie auch sonst benutzt (vgl. Jeep. a. a. O. p. 114 ff. Harnack bei Herzog XIV, p. 407). Indessen ist nicht sicher, ob diese Schrift überhaupt über abendländische Synoden referierte; und Spuren davon müssten sich häufiger finden. Vielleicht ist die Angabe als runde Zahl zu fassen, wobei zu beachten wäre, dass bei Gelegenheit des Concils von Sardica Socrates gleichfalls behauptet, dass 300 Bischöfe anwesend gewesen seien, während doch Athan. hist. arian. cap. 15 die Zahl nur auf 170 angiebt. Valesius sucht sich in seiner Anmerkung zu der Stelle des Socrates damit zu behelfen, dass er statt τριακόσιοι τριάκοντα liest. Das käme dem wahren Sachverhalte allerdings nahe, ist aber willkürlich, zumal die Zahl bei Sozomenos wiederkehrt, dieser also nicht τριάκοντα gelesen haben kann.

1) Hefele I, 654, 2. Aufl.

2) Bei Mansi III, 238: pauci de singulis provinciis venientes.

3) Baron. ad ann. 355 nr. XXII.

4) Bei den Namen der Bischöfe sind die Sitze nicht angegeben, und nur etwas mehr als die Hälfte können wir mit Sicherheit identificieren. Von diesen können wir aber ohne Ausnahme annehmen, dass sie wirklich in Mailand gewesen sind. Dazu sind einzelne Namen offenbar nicht ganz korrekt wiedergegeben. Eudoxius von Germanicia ist wahrscheinlich unter dem als Überbringer des Briefes der Bischöfe genannten Eustomius zu verstehen (vgl. Baron. a. a. O. nr. VI). Auffallend ist, dass sich Fortunatian von Aquileja nicht in der Liste findet, wenn auch seine Anwesenheit uns anderweitig nicht verbürgt ist.

Digitized by Google

Bischöfe nennen; wir wissen aber auch nicht, dass außer Eusebius von Vercellae noch andere sich später eingefunden hätten. Die Liste führt nur 30 Bischöfe auf: Lucifer fehlt; er hatte die Verdammung des Athanasius nicht unterschrieben. Nicht unwichtig ist endlich die Angabe des über Einzelheiten allerdings nicht genau orientierten Athanasius [1]), dass der Kaiser viele Bischöfe in den einzelnen Städten durch die Magistrate habe zur Unterschrift zwingen lassen. Darin liegt, dass eben eine Reihe von ihnen dem Concil fern geblieben waren. Die Zahl der Occidentalen wird die der Orientalen nur um ein geringes überwogen haben.

Wie zu Arles haben auch zu Mailand die Bischöfe gleich bei Beginn der Synode dem Ansinnen des Kaisers, das Urteil über den Athanasius zu sprechen, beziehungsweise zu bestätigen, gewillfahrtet. Wir erfahren nicht, dass sie dabei besonderen Widerstand geleistet hätten. Nur Lucifer und seine beiden Begleiter beharrten standhaft bei ihrer Weigerung. Dem Kaiser aber schien das Votum der Synode nicht gewichtig genug, so lange nicht Eusebius von Vercellae, trotz des Bischofs von Mailand der angesehenste Prälat in Oberitalien, ihm beigestimmt hatte. An ihn erging nun ein Schreiben derjenigen Bischöfe, welche den Athanasius verurteilt hatten [2]), und ein Brief des Kaisers selbst, der mehr oder weniger eine Drohung war für den Fall der Weigerung zu erscheinen [3]). Auch Lucifer verfasste einen Brief, der voll heiligen Zornes ist über die Umtriebe der Arianer und des Teufels: wie durch die Ankunft der Apostel Simon gestürzt worden sei zum Ruhme Gottes, so werde des Eusebius An-

---

1) Hist. arian. 31. Ich benutze die Historia Arianorum unbedenklich als ein Werk des Athanasius, so lange Weingarten, der ihre Echtheit bezweifelt (bei Herzog X, 771) für seine Ansicht nichts weiter vorzubringen vermag, als dass sie von Athanasius in der dritten Person spricht.

2) Bei Baron. ad ann. 355 nr. VI.; abgedruckt bei Mansi III, 236.

3) Mansi III, 238.

Digitized by Google

kunft den Sturz des Valens bewirken und alle Künste der Arianer vereiteln.[1])

Eusebius kam und jetzt erst gelangte der Streit der Interessen zum vollen Ausbruch. Der Bischof, den man übrigens erst nach zehn Tagen[2]) an den Verhandlungen teilnehmen ließ, weigerte sich entschieden, sich über irgend eine andere Forderung zu erklären, so lange das nicänische Glaubensbekenntnis nicht sicher gestellt sei. Dem Kaiser lag daran, zunächst seine Zustimmung zu der Verurteilung des Athanasius zu erhalten; schließlich kam Alles darauf an, wie man zu diesem Stellung nahm. Hilarius[3]) hat es uns anschaulich geschildert: wie Dionysius von Mailand das von Eusebius der Synode vorgelegte Bekenntnis zu unterschreiben im Begriff steht, entreißt ihm Valens von Mursa das Papier mit drohenden Worten: nichts Derartiges dürfe jetzt geschehen.

Der Widerstand, den bisher nur Lucifer und die beiden Römer geleistet hatten, hatte nun in der Person des Eusebius größere Bedeutung erhalten. Constantius erkannte, dass dadurch die kaum errungenen Erfolge wieder sehr in Frage gestellt wurden: er beschloss, rücksichtslos einzugreifen. Es geschah das Unerhörte, dass gegen die widerspänstigen Bischöfe im Palaste des Kaisers einfach auf gerichtlichem Wege

---

1) Luc. opera 319 (1). Im Folgenden citiere ich die Werke des Lucifer nach der neuen Ausgabe von Hartel. Die in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf die Ausgabe der Coleti. Mansi III, 237.

2) Hilar. ad Const. I, 8. Warum, vermögen wir nicht mehr zu sagen. Hefele I, 655 meint, es sei noch über die Absetzung des Athanasius verhandelt worden; das aber war bereits vor der Ankunft des Eusebius geschehen.

3) Hilar. ad Const. Aug. I, 8. Migne X, 562. Leider bricht der Bericht an der interessantesten Stelle ab. Auch andere Gründe lassen vermuten, dass das Buch nicht vollständig erhalten ist. Über die Zeit der Abfassung schwanken die Ansichten. Hilarius war nicht Augenzeuge der erzählten Vorgänge: darum ist sein Bericht nicht lückenlos. So erwähnt er nichts von der durch Luc. pro Athan. II, p. 161,29 (128,14) und Sulp. Sev. II, 39 bezeugten Verdammung des Athanasius durch Dionysius von Mailand.

Digitized by Google

verfahren wurde. Lucifer selbst verdanken wir einige abgerissene Notizen über die nun folgende Scene[1]: Der Kaiser saß hinter herabgelassenem Vorhang,[2] eine Form der Verhandlung, welche nur bei schweren Verbrechen angewendet wurde.[3] Er saß dort als weltlicher Richter[4]: als Aufrührer betrachtete er die beiden Bischöfe. Noch waren Fragen des Glaubens direkt nicht zur Verhandlung gekommen: die Verurteilung des Athanasius galt dem Kaiser als eine Sache, die er von seinen Unterthanen verlangen konnte. Er selbst, soll er geäußert haben, sei der Ankläger des Athanasius.[5] Sein Wille allein habe zu gelten;[6] nur ihm habe man zu gehorchen. Dem gegenüber blieben die Bischöfe standhaft und fest. Lucifer besonders ist ihm kühn,

1) Luc. moriend p. 285, 28 ff. (239, 18 ff.); 291, 19 ff. (244, 20 ff.).

2) Vgl. Lucifer a. a. O. p. 285, 28 ff. (239, 18 ff.) sed perspicis, in tuo palatio intra velum licet stans tulisti responsum a me — —. p. 291, 19 (244, 20) non retines, Constanti, dixisse me iudicibus, te velo misso audiente — —.

3) Vgl. constit. apost. II, 52 (und die Anm. von Cotelerius): sed pluribus diebus cum multa consultatione et interjecto velo inquirunt de crimine. Vgl. auch Basil. epist. 79 gegen Schluss: οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄρχοντες, ὅταν τινὰ τῶν κακούργων θανάτῳ καταδικάζειν μέλλωσιν, ἐφέλκονται τὰ παραπετάσματα — —. Siehe auch die acta des Patricius bei Mazochius, in vet. marm. calend. commentarius p. 384 (Neapel 1744—1755): ad vela quod attinet ea non nisi gravioribus in causis obducebantur; nam leviores levato velo cognoscebantur.

4) Dass er die ganze Angelegenheit als eine vor das weltliche Forum gehörige behandle, ist auch der Hauptvorwurf, den Athanasius dem Kaiser macht. Vgl. hist. arian. 76: οὐ γὰρ ῥωμαϊκή ἐστιν ἡ κρίσις, ἵν' ὡς βασιλεὺς πιστευθῇς, ἀλλὰ περὶ ἐπισκόπου ἐστὶ τὸ κρίμα.

5) Hist. arian. cp. 76.

6) ibid. cp. 33: ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανών. Gwatkin a. a. O. p. 148. Note 1 meint, man dürfe diesen und ähnliche Aussprüche, wie sie dem Kaiser besonders von Athanasius und Lucifer in den Mund gelegt werden, nicht wörtlich nehmen. Aber sie sind doch alle im höchsten Maße charakteristisch und auf den Wortlaut kommt es am Ende nicht an. Dass dem Lucifer die Einzelheiten jener Scene zu Mailand, die ihm, wie wir sehen werden, einen besonders tiefen Eindruck gemacht hat, nach wenigen Jahren noch gegenwärtig waren, ist zudem nicht auffallend.

Digitized by Google

aber auch mit der ganzen Schroffheit, die ihn bezeichnet, entgegengetreten: »und wenn du befohlen hättest, dass alle deine Soldaten uns mit deinen Machtgeschossen überschütteten, uns, die wir deine Blasphemieen verabscheuen, die wir deine gotteslästerlichen Beschlüsse verachten, wir würden keinen Schrittbreit gewichen sein«.[1]) War doch selbst die Rechtsfrage keine ganz zweifellose: wie konnte der Kaiser einen Angeklagten ungehört verdammen?[2])

Dem Kaiser blieb nichts Anderes übrig als zu dem radikalsten Mittel zu greifen: er sprach über Eusebius und Lucifer das Verbannungsurteil. Nun erst ließ er durch seine Hofbischöfe vom Palast aus ein Edikt ergehen,[3]) von dem wir leider nichts wissen, als dass es »aller Schändlichkeiten voll«[4]) gewesen ist und vom Volk, als es in der Kirche verlesen wurde, mit Missfallen aufgenommen wurde. Der Bischof von Mailand, der doch die Verdammung des Athanasius unterschrieben hatte, weigerte diesem Edikte seine Zustimmung und wurde gleichfalls mit der Verbannung bestraft. Ein gleiches Schicksal erfuhr Rhodanius von Tolosa.[5])

---

1) Luc. moriend. p. 291, 19 ff. (244, 20 ff.): non retines, Constanti, dixisse me iudicibus te velo misso audiente, quod licet totum militem in nos decrevisses iacere regni tui tela, in nos exsecratores blasphemiae tuae ut in sacrilegi tui decreti contemptores omnia sua conliderent arma, nec sic tamen quod possemus a proposito recedere.

2) Athan. hist. arian. 76: εἰ γάρ σου κατήγορος εἶ, ἀλλ' ἐκεῖνος μὴ παρὼν οὐ δύναται κρίνεσθαι. Dieser Zweifel ist es vor Allem, welchem Lucifer in den Büchern de Athanasio Raum giebt.

3) Sulp. Sev. II, 39 giebt über diese Vorgänge die besten Nachrichten, wenn auch selbst hier Manches dunkel bleibt. Dass die epistola vom Palast ausging, deutet auch Hilar. ad Const. I, 8 an: verentes igitur illi (sc. Valens etc.) populi iudicium e dominico ad palatium transeunt.

4) Sulp. Sev. a. a. O.: epistola omni pravitate infecta. Vielleicht war es schon ein homöisch klingendes Glaubensbekenntnis, was den Bischöfen aufgedrungen werden sollte. Auf dieses Edikt ist bei Luc. non conv. 19, 4 (17, 2) angespielt in den Worten: edictum, in quo omnia venena tuae haeresis continentur.

5) Vgl. libellus precum des Faustinus und Marcellinus cp. 7.

Digitized by Google

Die übrigen Bischöfe scheinen auch dies Edikt gebilligt zu haben.

Das Concil von Mailand, dem man, da es für die Entwicklung der christlichen Lehre resultatlos blieb, gewöhnlich nur geringe Aufmerksamkeit schenkt, ist doch darum nicht unwichtig, weil es gewissermaßen das Prototyp für die Synoden der folgenden Zeit ist. Wenn es auf den anderen nicht in der gleichen gewaltsamen Weise zugegangen ist, so lag das daran, dass der Kaiser nicht überall einen so energischen Widerstand zu brechen hatte. Im Übrigen aber kann man doch da nicht von einer eigentlichen Synode reden, wo einfach kaiserliche Befehle in Glaubenssachen vorgelegt und diejenigen, die die Annahme weigern, kurzer Hand abgesetzt und in die Verbannung geschickt werden. Ihren Höhepunkt erreichte freilich diese Art des Formelmachens im kaiserlichen Cabinet in der sirmischen Formel vom 27. Mai 359,[1]) und die Art, wie der Kaiser seine Befehle vorlegte, in dem Anschreiben zur Synode von Ariminum.[2])

Am charakteristischsten für diese Periode ist aber das Verfahren, sich der Gegner einfach durch das Mittel der Verbannung zu entledigen, welches zu keiner Zeit so häufig wie in den wenigen Jahren der Alleinherrschaft des Constantius zur Anwendung gekommen ist. Das Loos der so Verbannten war keineswegs immer ein leichtes. Es ist als ein Ausnahmefall anzusehen, wenn dem Hilarius von Poitiers, der bald nach dem Concil von Mailand verbannt ward, gestattet wurde, frei herumzureisen.[3]) Eusebius

---

1) Schon die Datierung kennzeichnet sie als eine kaiserliche Cabinetsordre. Athanasius hat aus diesem Umstande in der Schrift de synodis Vorteil zu ziehen gewusst.

2) Bei Hilar. fragm. VII. Migne X, 696: quae cum ita sint, adversus orientales nihil statuere vos oportet: aut si aliquid volueritis contra eosdem praedictis absentibus definire, id quod fuerit usurpatum, irrito evanescet effectu. Non enim illa vires habere poterit definitio, cui nostra statuta testantur iam nunc robur et copiam denegari.

3) Das Verfahren gegenüber dem Hilarius, der als Verbannter mit kaiserlicher Erlaubnis sogar der Synode von Seleucia beiwohnte

Digitized by Google

von Vercellae und Lucifer von Calaris traf ein härteres Loos. Nicht nur, dass sie nach kaiserlichem Gutdünken von einem Ort zum anderen geschleppt wurden: sie hatten auch unter der Feindschaft der Bischöfe und kaiserlichen Beamten an den einzelnen Plätzen zu leiden. Von Beiden ist es wahrscheinlich, dass sie im Kerker gefangen gehalten wurden. Wenigstens muss man das dem Brief des Eusebius an seine Gemeinde[1]) und einigen Äußerungen des Lucifer[2]) entnehmen. Zwar werden wir sehen, dass deren Härte durch das Benehmen der Verbannten in etwas entschuldigt wird; aber schon die strenge Absperrung von der Außenwelt und dem Verkehr mit den Freunden und Gesinnungsgenossen war eine harte Maßregel.[3]) Manch trefflichen Mannes Mut mag so gebrochen sein; Eusebius und Lucifer haben allen Feindseligkeiten und Widerwärtigkeiten Trotz geboten.

Die spärlichen Notizen, die wir über die Verbannungsjahre des Lucifer besitzen, machen es unmöglich, eine Geschichte seiner Schicksale im Exil zu schreiben. Es wird von seinen späteren Anhängern, den Presbytern Faustinus und Marcellinus, an zwei Stellen[4]) bestimmt behauptet, dass Lucifer während seiner Verbannung an vier verschiedenen Orten gelebt habe: aber es ist unmöglich, hierfür den Nach-

---

und später in Constantinopel (vgl. Sulp. Sev. II, 45) mit Auszeichnung behandelt wurde, steht allein da.

1) Bei Gallandi V, 79. Migne XII, 947 ff. Eusebius musste den Ort seines Exils dreimal wechseln. Er ward zunächst nach Cappadocien geschickt (Hieron. cat. 96), dann nach Skythopolis (vgl. den oben citierten Brief), endlich nach Oberägypten (Socr. III, 5. Soz. V, 12). Der Brief an den Gregorius von Eliberis bei Hilar. fragm. XII (Migne X, 713) ist e tertio exilio geschrieben.

2) Vgl. non. conv. p. 12, 18 (11, 22): propterea in exilio sumus, propterea in carcere necamur, propterea nobis solis prohibetur conspectus; idcirco reclusi in tenebras custodimur ingenti custodia.

3) Eusebius, Hilarius, Liberius klagen darüber, dass sie keine Briefe erhalten und dass man ihnen Besuche anzunehmen verbiete. Vgl. auch Lucif. a. a. O.

4) Faust. et Marc. libellus precum cp. 16: Lucifer de quarto exilio Romam pergens. cp. 25: in ipsis quoque quatuor exiliis.

Digitized by Google

weis zu liefern. Papebroch[1]) und Matthäi[2]) haben freilich auf Grund dieser Stellen die Annahme gemacht, es möchte Lucifer, bevor er nach Germanicia kam, sich eine kurze Zeit in Cappadocien aufgehalten haben. Sie vermögen diese Vermutung so wenig zu beweisen, wie Walch[3]) für seine Meinung, dass der Bericht der Presbyter vielleicht Antiochien als den vierten Verbannungsort bezeichne, etwas Scheinbares vorzubringen vermag. Wir müssen daher bei der Annahme stehen bleiben, dass Lucifer zuerst nach Germanicia in Commagene verbannt wurde. Dies giebt er uns selbst an die Hand, wenn er bei der Erwähnung des Eudoxius, Bischofs von Germanicia, hinzufügt: ad quem me destinasti.[4]) Eudoxius aber ward spätestens um die Jahreswende 357/58 Bischof von Antiochien.[5]) Die Worte Lucifer's scheinen besagen zu können, dass Eudoxius sich zu der Zeit, als Lucifer nach Germanicia gesandt wurde, in seinem Bistum aufhielt: dann würde also der Verbannte mit dem ihm besonders verhassten Manne in persönliche Berührung gekommen sein, und die Art und Weise, wie er des von ihm nur Adoxius genannten Bischofs[6]) in seinen Schriften gedenkt, unterstützen diese Vermutung. Aber Eudoxius war wahrscheinlich in Mailand; wir hören ferner, dass er direkt von Rom, wo er sich (doch mit dem Kaiser zusammen April und Mai 357)[7]) aufhielt,

---

1) Acta sanctorum Mai 20 Lucifer cp. I, nr. 8.

2) Matthaei a. a. O. p. 73.

3) Walch a. a. O. III, 346.

4) Vgl. de Athan. I, p. 65.

5) Den Tod des Leontius, Bischofs von Antiochien, datiert Gwatkin a. a. O. p. 153, Note 2 auf den Sommer 357 (Salmon im D. Chr. Biogr. zu spät auf Anfang 358). Die Combination mit der p. 22 Note 1 erwähnten Stelle bei Socrates II, 37 bestätigt die Datierung Gwatkins. Danach wäre Leontius im Mai 357 gestorben. Denn schon im Mai kehrte Eudoxius von Rom nach Syrien zurück. Andererseits wissen wir, dass Eudoxius bereits im Sommer 358 wieder verbannt ward; vgl. darüber die Bemerkungen zur Schrift de Athanasio im Anhang I.

6) Vgl. die Stellen Athan. I, p. 81,4 (65, 1); 117, 20 (92, 6). moriend. p. 306, 12. 14 (258, 2. 3). Er nennt ihn nie Eudoxius.

7) Gwatkin a. a. O. p. 292.

Digitized by Google

nach Antiochien geeilt sei, um sich in Besitz des erledigten Bischofsstuhles zu setzen. Er ist damals gar nicht nach Germanicia zurückgekommen.[1]) Eudoxius gehörte zum äußersten Flügel der homöischen Partei; er war nach Allem, was wir von ihm wissen, ein Mann von unedlem Charakter, ohne wirkliche theologische Überzeugung, aber auch ohne religiöses Gefühl, ausgezeichnet durch Taktlosigkeit;[2]) und begreiflich ist es daher, dass Lucifer, auch ohne ihn näher kennen gelernt zu haben, die tiefste Verachtung gegen ihn empfinden musste.

Als zweiter Verbannungsort wird uns Eleutheropolis in Palästina genannt,[3]) und hier macht uns wiederum der Bericht des Faustinus und Marcellinus möglich, wenigstens einen oberflächlichen Einblick in die Verhältnisse zu gewinnen.[4]) Zu Eleutheropolis war Eutychius Bischof, ein Mann, von dem man sagte, dass er im Herzen Nicäner gewesen sei und nur durch persönliche Animosität gegen Cyrillus, den jüngst erwählten Bischof von Jerusalem, sich auf die Seite des Acacius von Caesarea, d. h. auf die der homöischen Partei, habe drängen lassen.[5]) Wir erfahren nun, dass es zwischen ihm und Lucifer zu Collisionen gekommen ist. Der Letztere hatte augenscheinlich versucht, priesterliche Funktionen und zwar in seinem Hause auszuüben, und der Bischof, der sol-

---

1) Socr. II, 37 init. περὶ γὰρ τόνδε τὸν χρόνον Λεοντίου τελευτήσαντος Εὐδόξιος Γερμανικείας ἐπίσκοπος ὢν — — κατὰ τὴν Ῥώμην τότε παρών, ἐπείγεσθαι σκέπτεται καὶ τῷ βασιλεῖ δολίως διαλέγεται, ὡς χρῃζούσης τῆς Γερμανικέων πόλεως παραμυθίας καὶ φυλακῆς, συγχωρηθῆναι αὐτῷ ταχεῖαν ἐπάνοδον. οὐδὲν δὲ ὁ βασιλεὺς προειδόμενος ἀφίησιν αὐτόν. ὁ δὲ τοὺς τοῦ κοιτῶνος κρατοῦντας ἔχων συνέργους τὴν Ἀντιοχείας ἐπισκοπὴν ὑπορύξας τὴν ἑαυτοῦ πόλιν ἀπέλιπεν.

2) Vgl. über Eudoxius vornehmlich Hilar. c. Const. 13; die dort erzählte Geschichte liefert den Beleg für das oben Gesagte. Ähnlich Socr. II, 43. Soz. IV, 26. Philost. IV, 4 ff. Im hohen Maße charakteristisch für ihn ist das Glaubensbekenntnis, welches Caspari, Alte und neue Quellen etc. (1879) auf p. 179/181 abgedruckt und p. 176/185 erläutert hat.

3) Hier. catal. 95. libell. prec. 30.

4) libell. prec. cp. 30. 31.

5) Epiph. LXXIII, 23 ff.

Digitized by Google

ches Conventikelwesen im Interesse seiner Gemeinde, aber auch im Namen des Kaisers nicht dulden durfte, ist scharf dagegen vorgegangen. Die rohe Gewalt, mit der er dabei verfuhr, war in jenen Zeiten nichts Außergewöhnliches, aber sie ist bezeichnend für die Situation: man schlug die Thür des Hauses mit Beilen ein und misshandelte die bei der heiligen Handlung Anwesenden auf das Schimpflichste. Ja, die Altargefäße und die heiligen Schriften nahm der Bischof fort und suchte auf diese Weise seinen Gegnern die Möglichkeit, Gottesdienst zu halten, völlig zu nehmen.[1]) Dennoch scheinen die Separationen fortgedauert zu haben, und wir werden an anderer Stelle noch einmal darauf zurückkommen müssen.[2]) Es ist uns nicht bekannt, welche Verhältnisse die Entfernung Lucifer's aus Eleutheropolis und seine Transportation nach der Thebais[3]) angemessen erscheinen ließen. Vielleicht war es eine Folge der erwähnten Reibereien mit dem Eutychius. Hier nun hat er sich aufgehalten, bis die Nachricht von dem Tode des Constantius und bald darauf von dem Edikt des Julian eintraf, welches allen verbannten Bischöfen die Rückkehr zu ihren Gemeinden freistellte.

Während der Jahre aber, die Lucifer in der Verbannung verbrachte, hat er eine Reihe von Schriften verfasst, die wir, bevor wir in der Erzählung fortfahren können, einer näheren Prüfung unterwerfen müssen.

---

1) Die Presbyter behaupten ihren Bericht von Leuten empfangen zu haben, welche sich der wilden Scene noch wohl erinnerten. Dieselbe wird lebhaft geschildert: negent, si non inter cetera sua atrocia ianuam clausam securibus effregerunt: si non irruentes in Luciferum fidelissimum sacerdotem divina quoque sacramenta verterunt, unumquemque illic de his fratribus qui convenerant impia caede multantes. Negent, si non hodie sancta mystica vasa, quae tunc impie Lucifero diripuerunt, cum sacris codicibus possident.

2) Die Notiz, dass Lucifer in Eleutheropolis mit dem Eusebius zusammengetroffen sei und dass beide von Eutychius schlecht behandelt worden seien (E. V[enables] im D. Chr. Biogr.), muss auf einem Irrtum beruhen. Eusebius war nach Skythopolis verbannt, hatte dort freilich vom Bischof Patrophilus Ähnliches, ja Schlimmeres zu leiden als Lucifer. Vgl. den Brief an seine Gemeinde bei Migne XII, 948 ff.

3) Socr. III, 5. Soz. V, 12. Theod. III, 2.

Digitized by Google

II.

Es besteht kein Streit darüber, dass die uns erhaltenen, an den Kaiser Constantius gerichteten Schriften Lucifer's sämmtlich während der Zeit seiner Verbannung, d. h. in den Jahren 356—361 abgefasst wurden. Nur über die nähere Datierung der Abfassungszeit gehen die Meinungen weit auseinander, und ein gesichertes Resultat ist hierüber so wenig zu erzielen wie in Betreff der Reihenfolge, in welcher die einzelnen Bücher geschrieben wurden.[1]) Ihre Titel sind de non conveniendo cum haereticis, de regibus apostaticis, de Athanasio I. II., de non parcendo in Deum delinquentibus, moriendum esse pro Dei filio.[2]) Veranlasst sind sie durch die schlimmen Erinnerungen, die sich für den Verfasser an das Concil von Mailand knüpfen, durch die ungerechte Behandlung, die er und andere Bekenner des rechten Glaubens zu erdulden gehabt, durch die ungerechte Verdammung des Athanasius. Sie sind demnach im eigentlichen Sinne Gelegenheitsschriften.

Danach bestimmt sich der Standpunkt, den wir ihnen gegenüber einzunehmen haben. Lucifer schrieb nicht für ein größeres Publikum, nicht in der Absicht, seine Ideen auf schriftstellerischem Wege in weitere Kreise zu bringen. Wie er durchweg den Kaiser direkt anredet, so zeigt auch der Inhalt der Bücher, dass sie ihren Zweck erfüllt haben, wenn der Kaiser, dem Lucifer sie übersandte, sie gelesen oder doch von ihnen Notiz genommen hatte. Somit war das Interesse, welches den Verfasser leitete, kein theologisches; er war auch kein agitatorisches, insofern er durch seine Schriften nicht direkt zum Widerstand gegen den Feind aufrufen wollte. Es war lediglich ein provokatorisches, und zugleich, im Sinne des Verfassers, ein paränetisches: dem

---

1) Über die Schriften Lucifers: Ausgaben, Literatur, Abfassungszeit, sowie über vielleicht verloren gegangene Schriften vgl. Anhang I.

2) Der Kürze wegen werden sie im Folgenden citiert werden als: non conv., reg. apost., Athan. I. II., non parc., moriend.

Digitized by Google

Kaiser wollte Lucifer eine Liste seiner Schandthaten vorhalten, ihm zeigen, dass er auf abschüssigem Wege sich befinde und dass er nur durch schleunige Umkehr seine Seele retten könne.[1])

Es sind diese Schriften also nicht als Literaturerzeugnisse im strengen Sinne des Worts zu betrachten, und man thut dem Verfasser Unrecht, wenn man sie unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Sie sind Pamphlete, wenn anders leidenschaftliche Gereiztheit des Tones, polternde Sprache, eine Fülle von über den Gegner ausgegossenen Schmähungen ohne systematische Darlegung des eigenen Standpunktes und ohne planmäßig verfahrende Widerlegung der gegnerischen Ansichten Kennzeichen eines solchen sind. Wir verstehen es, dass der Kaiser, als er die ersten erhalten hatte, durch seinen Kammerherrn Florentius ausdrücklich bei Lucifer anfragen ließ, ob er wirklich der Verfasser dieser Schmähschriften sei, welche Frage der Verbannte mit Stolz bejahte.[2])
Dennoch hielt der Kaiser nicht für angemessen, der direkt ausgesprochenen Bitte um das Todesurteil nachzugeben. Ihm mochten diese Schriften gerade wegen ihres übertriebenen Tones als ohnmächtig erscheinen.

Als solche Pamphlete würden sie kaum eine längere Besprechung verdienen, wenn sie uns nicht einen Einblick verschafften in den Geist ihres Urhebers und seine Stellung zu den schwebenden Fragen; sie sind aber auch insofern von zeitgeschichtlichem Interesse, als sie zeigen, wie gerade in der Periode der rücksichtslosesten Übergriffe der kaiserlichen Macht in die Sphäre der kirchlichen Entwicklung Schriften gezeitigt wurden, welche den denkbar schroffsten Ausdruck der Opposition gegen diese Bestrebungen bilden. Nach diesen Seiten sollen sie in den folgenden Zeilen charak-

---

1) Hartel, Lucifer von Cagliari und sein Latein (Archiv für lateinische Lexikographie von Wölfflin III, p. 1 ff.) meint p. 2: »seine Rede ist Predigt, welche die Masse haranguiert«. Aber die Predigt ist nur für den Kaiser bestimmt.

2) Der betreffende Briefwechsel ist uns erhalten und in den Werken des Lucifer p. 321/22 (168) abgedruckt.

Digitized by Google

terisiert werden, nachdem wir sie nach Form und Inhalt kennen gelernt haben werden.

Was die Form betrifft, so hat Lucifer selbst an mehreren Stellen bemerkt, dass seine Bücher nicht den Anspruch erheben wollen, in guter und gewandter Sprache geschrieben zu sein. Er selbst bekennt sich dazu, in der Sprache des Volkes zu schreiben, ja, er setzt seine Ausdrucksweise in direkten Gegensatz zu der der Gebildeten, als habe er befürchtet, dass mit dem feineren Gewand die innere Wahrheit und Reinheit verloren gehen werde.[1] Der Wortschatz ist dementsprechend großenteils der Vulgärsprache entnommen und außerdem vielfach an der vorhieronymianischen Bibelübersetzung gebildet.[2] Der Satzbau ist durchweg ein unbeholfener: es ist, als hätte der Verfasser absichtlich keinen Wert darauf gelegt, als habe er geschrieben, wie ihm die Gedanken in die Feder kamen, unbekümmert um ihren logischen Zusammenhang, um ihre stilistische Färbung.[3]

Seine eigenen Worte verraten uns, dass er stolz darauf war, nur in den heiligen Schriften bewandert zu sein, und dass er überall sonst verstecktes Heidentum witterte.[4] Das mag in gewissem Sinne wörtlich zu nehmen sein: heidnische

---

1) Vgl. non parc. p. 256, 7 (212, 20): probant epistolae meae mediocritatis et libri rustico licet sermone descripti — —. moriend. p. 294, 24 (247, 11): si quae dignus es a rusticis licet tamen Christianis audis. ibid. p. 306, 24 (258, 12): noster sermo est communis, contra vester politus, ornatus, qui etiam dici mereatur disertus.

2) Hierüber vgl. jetzt besonders den oben citierten Aufsatz von Hartel, der alle lexikalischen und stilistischen Eigentümlichkeiten Lucifers genau untersucht hat.

3) Athanasius, der sich die Schriften von Lucifer erbat und sie sogar in das Griechische übertragen haben soll (Faust. et Marc. a. a. O. cp. 24), spricht in seinem zweiten Brief an den Verfasser Luc. opp. p. 326, 5 (271, 13) freilich eine ganz andere Ansicht aus: unde talis ordo sermonis compositus? Aber Athanasius war durch den Inhalt der Bücher voreingenommen: der Brief ergeht sich auch sonst in den überschwänglichsten Lobeserhebungen.

4) Vgl. Note 1 und moriend. p. 306, 22 (258, 10): tu ac tui adiutores litterarum ethnicalium (Korrektur von Hartel für et hinc aliam) plenam auxistis artem, nos sumus tantum sacras scientes litteras.

Digitized by Google

Schriftsteller wird er nicht gelesen haben. Denn wenn er an einer Stelle ausruft: quousque tandem abuteris Dei patientia, Constanti?[1]), so wird man daraus schwerlich auf eine Bekanntschaft mit ciceronianischen Schriften schließen wollen. Dagegen begegnen uns Reminiscenzen an Kirchenväter. So frappiert ein durch mehrere Zeilen ausgeführtes Citat aus dem Scorpiace des Tertullian cp. 5.[2]) Noch auffallender ist, dass die letzte Schrift moriendum, welche übrigens auch das oben angeführte Citat und den ciceronianischen Ausruf enthält, an einer langen Reihe von Stellen sich abhängig zeigt von Briefen des Cyprian, sowie von der den Kritikern als pseudocyprianisch geltenden Schrift de laude martyrii, welche Lucifer jedenfalls für ein Werk des Cyprian gehalten hat.[3]) Die durchweg ohne Angabe des Fundorts eingestreuten Citate aus Cyprian sind so zahlreich und zugleich so umfangreich, dass dadurch die Originalität der Schrift moriendum, welche, wie wir noch sehen werden, vor den anderen sich auszeichnet, einigermaßen beeinträchtigt ist. Dass nun gerade aus den Schriften dieser beiden Männer Satzgruppen herübergenommen sind, kann deshalb nicht befremden, weil eine gewisse geistige Verwandtschaft zwischen Lucifer und Tertullian unverkennbar ist, und weil andererseits die Schrift de laude martyrii dasselbe Thema behandelt wie die Lucifer's.[4]) Dass aber die Citate

---

1) moriend. p. 310, 11 (260, 35).

2) ibid. p. 313, 3 (263, 8). Die Echtheit dieses Tractates Tertullians ist, soviel mir bekannt ist, nur von Volkmar im Appendix zu Credners Geschichte des neutestam. Kanons p. 372 in Zweifel gezogen worden.

3) Die Stellen findet man im Index I bei Hartel p. 340 b. Hinzuzufügen ist Cypr. ep. 55, p. 630, 16 sq. = p. 302, 21—25. Die Abhängigkeit von de laude martyrii hat zuerst Hartel bemerkt; in den Anmerkungen der Coleti finden sich bereits Hinweise auf die Briefe Cyprians. Dass Lucifer jene Schrift für cyprianisch hielt, ist zur Evidenz gebracht von Harnack in Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 174.

4) Doch genügt es vielleicht schon, darauf hinzuweisen, dass aus der verhältnismäßig kleinen Zahl abendländischer christlicher Schriftsteller Tertullian und Cyprian um Hauptes Länge hervorragten

Digitized by Google

nur in der Schrift moriendum nachweisbar sind, während keine der anderen eine Kenntnis der Literatur verrät, muss damit zusammen hängen, dass Lucifer sich zur Zeit der Abfassung der genannten Schrift an einem Orte und in einer Lage befunden hat, die ihm die Benutzung auch anderer Bücher als der Bibel möglich machte.

Die ausgedehnte Verflechtung von Bibelstellen in den Zusammenhang ist ein besonders charakteristisches Kennzeichen der Schriftstellerei Lucifers. Es ist bereits von Anderen bemerkt worden[1], dass alle Bücher gleichsam von einer fortlaufenden Kette von Schriftcitaten durchzogen werden. Wollte man sie sämtlich entfernen, so würde dadurch der Umfang der Schriften beinahe um die Hälfte verringert werden.[2] Dem Verfasser sind diese Citate, wie sich uns noch ergeben wird, als Stützen seiner Beweisführung notwendig; uns machen sie die Lektüre der Schriften besonders unerfreulich und lassen dieselben als einförmig und langweilig erscheinen, während sie freilich andrerseits auch manche Wiederholungen in Ausdruck und Gedanken verdecken. Doch ist Lucifer um ihretwillen einer der wichtigsten Zeugen für unsere Kenntnis der sogenannten Itala geworden.[3]

Wenn nun einerseits der Mangel jeder, auch der allgemeinsten Gedankendisposition und die dadurch bedingte,

---

und sich eigentlich allein allgemeiner Verbreitung erfreuten; s. Hieron. de vir. ill. s. Tert. et Cypr.

1) So Gallandi in den prolegomena zu seiner Ausgabe: locis utriusque foederis ferme solis contexta sunt scripta Luciferiana. Dazu vgl. Faust. et Marc. a. a. O. cp. 24: Lucifer libros scripsit ad Constantium non ut plerique gloriam captans ingenii, sed divina testimonia aptissime congerens contra haereticos.

2) Die Citate betragen in non parc. ca. 44 %; Athan. I. ca. 42½ %; non conv. ca. 40 %; reg. apost. ca. 38 %; Athan. II. ca. 36 %; moriend. ca. 12 % des Textes.

3) Es würde dieser Untersuchung einen ganz anderen Charakter verleihen und dieselbe unverhältnismäßig erweitern, wollten wir ausführlich hierauf eingehen. Bekanntes zu wiederholen aber ist zwecklos.

Digitized by Google

sich in unendlichen und langatmigen Wiederholungen äußernde ermüdende Weitschweifigkeit uns einen Mann verraten, der es an der rechten Selbstzucht fehlen ließ, so vermag man andrerseits an manchen Stellen wohl den Eindruck zu gewinnen, dass wir es mit einem originellen Geiste zu thun haben. Häufig wird der Leser frappiert durch kühne Wendungen, durch antithetische Satzbildungen von großer Kraft, die bisweilen an Tertullian erinnern, durch Bilder und Gleichnisse, die, obwohl nicht selten roh, doch wieder durch ihre Ursprünglichkeit fesseln. Überall aber begegnet uns die gleiche Unordnung in der Verbindung, die gleiche Geschmacklosigkeit in der Anwendung der Gedanken und Bilder. Man kann vielleicht von keinem Schriftsteller mit gleichem Rechte wie von Lucifer sagen, dass man seine Art und Weise genau kenne, wenn man auch nur eine Seite seiner Schriften gelesen hat.[1]) Zuchtlosigkeit in den Gedanken und Zuchtlosigkeit in der Form wird darum der zutreffendste Ausdruck für diese ganze Art der Schriftstellerei sein.

Das bisher Ausgeführte wird deutlich gemacht haben, weshalb eine geordnete Wiedergabe des Inhalts dieser Schriften eine Unmöglichkeit ist. Eine solche läuft, wo sie versucht wird, auf eine bloße Wiedererzählung hinaus.[2]) Dagegen haben wir an den Titeln der Bücher einen vortrefflichen Anhaltepunkt für die Bestimmung des Inhalts. Dieselben sind mehr als Titel, sie bilden geradezu die Themata,

---

1) Hartel a. a. O. p. 3 meint den einzelnen Schriften entnehmen zu können, dass sich die unverkennbare rednerische Anlage des Lucifer im Laufe seiner schriftstellerischen Thätigkeit fortschreitend entwickelt habe: die Periodisierung in den letzten Schriften sei durchsichtiger, der Ausdruck gewählter, Vulgarismen seltener. Sein Urteil stützt sich hauptsächlich auf die letzte Schrift moriendum. Es ist aber eben fraglich, ob hier nicht der Einfluss Cyprians und anderer Lektüre in Rechnung zu ziehen ist. Schön wird man übrigens die Form auch hier nicht finden.

2) Vgl. besonders den betreffenden Abschnitt bei Ceillier, histoire etc. V, p. 399—420. Gut ist die Inhaltsangabe von Papebroch in den acta sanctorum Mai V.

Digitized by Google

zu denen sich die Ausführungen des betreffenden Buches wie Variationen, freilich mit geringen Abwechslungen, verhalten, und können in ihrer präcisen Formulierung vielleicht dazu dienen, unser oben gefälltes Urteil, dass dem Verfasser Originalität nicht fehle, zu bestätigen. Dabei bildet das Thema der ersten Schrift, dass man mit Ketzern keinerlei Gemeinschaft halten dürfe, gleichsam die Basis, zu der sich die späteren Bücher wie Exponenten verhalten.

Gerade weil nun diese Schriften Erzeugnisse des Augenblickes und Stimmungsbilder sind, und weil sich die Individualität des Verfassers nirgends verkennen lässt, sind sie vortrefflich geeignet, das Bild des Mannes zu ergänzen, den wir zu Mailand als einen starren und unbeugsamen Vertreter der Rechtgläubigkeit kennen gelernt haben. Was wir aus seinem äußeren Lebensgang wissen, findet hier seine Bestätigung. Derselbe offene Freimut, das Fehlen jeder Menschenfurcht, die unerschrockene Tapferkeit, die Überzeugungstreue des ehrlichen Christen, die er zu Mailand gezeigt hat, begegnet uns auf jeder Seite. Wir gewinnen durchweg den Eindruck, dass wir es nicht etwa mit einem Manne zu thun haben, der es groß in Worten hat und, wenn es zur That kommt, zurückweichen würde. So sehr man sich hüten muss, aus seiner sich stets in Hyperbeln ergehenden Rede weitgehende Schlüsse besonders auf konkrete Situationen zu ziehen, so ist doch gewiss, dass diese Rhetorik eine natürliche ist und uns in ungeschminkter Weise die wirklichen Ansichten des Verfassers enthüllt. Dass man die Arianer anders behandeln könne als völlig Ungläubige, ist ein Gedanke, der für ihn gar nicht existiert, und demgemäß ist es ihm ganz unverständlich, dass Constantius überhaupt nur eine dahin gehende Forderung hat aufstellen können. Das tritt besonders in der Schrift, welche wir als die älteste bezeichnen möchten,[1]) hervor, in de non conveniendo cum haereticis. Sie ist voll von verwunderten Fragen und Aus-

1) Vgl. über die Reihenfolge der Schriften Anhang I, e. Die im Text befolgte hat sich mir als die wahrscheinlichste erwiesen.

Digitized by Google

rufen, wie es überhaupt nur möglich sei, an Christen die Zumutung zu stellen, mit Arianern, den Söhnen des Teufels, auf gleichem Fuße zu verkehren. Dazu bieten die direkte Veranlassung die Vorgänge in Mailand. Auf diese bezieht sich Lucifer an einer Reihe von Stellen ganz deutlich. Er weist die Zumutung ab, die Beschlüsse eines Concils anzuerkennen, dem doch nur ein giftstrotzendes Edikt des Kaisers die Befehle vorgeschrieben habe.[1] Hat doch der Kaiser deutlich genug gezeigt, was er selbst bezweckte. Zwar mit seinem Ausruf: pacem volo firmari in meo imperio hat er sich den Anschein geben wollen, als sei es ihm wirklich darum zu thun, der Kirche Frieden zu geben. Aber wozu diese eitlen Bemühungen? Hat nicht die Kirche von jeher Frieden gehabt und sind nicht gerade die Arianer die eigentlichen Störenfriede? Will etwa der Kaiser mit seinem Edikte etwas Anderes als die Ketzerei in die Kirche einführen, der doch die Gläubigen stets die Thür gewiesen haben?[2] Diese und ähnliche Gedanken werden breit ausgeführt. Man merkt es dieser Schrift besonders an, dass sie in der höchsten Aufregung verfasst ist. Hat dazu einerseits der noch frische Eindruck der gewaltthätigen Scenen zu Mailand viel beigetragen, so darf man weiter aus einer gelegentlichen Äußerung wohl mit Recht schließen, dass Lucifer zur Zeit der Abfassung sich im Gefängnis befand.[3]

Das, was Lucifer dem Kaiser einwirft, wird er auch schon zu Mailand vorgebracht haben. Denn der Ausspruch des Kaisers, der die Grundlage und den Hauptangriffspunkt der zweiten Schrift de regibus apostaticis bildet, ist sicher

---

1) p. 19, 4 (17, 2): edictum, in quo omnia venena tuae haeresis continentur.

2) p. 9, 5 ff. (9, 9 ff.): deinde cum pacem semper habuerit domini ecclesia et vos atque omnium sectarum haereticos foras abiecerit, dixisti: pacem volo firmari in meo imperio, cupiens violare in nobis pacem dominicam scindere desiderans dei populum, procurans haeresi tuae, ad quam nos omnes facere sis optans transitum.

3) p. 12, 18 (11, 22); 13, 13 (12, 8). Die Stelle ist oben p. 20 Note 1 angeführt.

Digitized by Google

damals gethan worden, mag auch die Form von Lucifer umgeschaffen sein. Constantius hat sich darauf berufen, dass er trotz seiner angeblichen Ungläubigkeit von Gott im Besitze seiner Macht gelassen werde, dass er nach wie vor glücklich herrsche.[1] Diesen Einwurf zu widerlegen lässt sich Lucifer angelegen sein. Ist er doch vollständig thöricht, wo sich aus der Schrift an so vielen Beispielen nachweisen lässt, dass Gott in seiner Langmut mit frevlerischen Königen lange Zeit Geduld gehabt hat, bis sie endlich ein Ende mit Schrecken genommen haben. So ist es Saul ergangen, so Salomo, Ahab und Manasse. Es ist also durchaus falsch, wenn Constantius darauf pocht, dass seine Kaisermacht ihm nicht genommen werde: darin vermag der Gläubige nur das sichere Zeichen zu erblicken, dass das Endgericht um so schrecklicher ausfallen wird.

Den größten Anstoß hatte zu Mailand, wie wir gesehen haben, der Umstand erregt, dass der Kaiser von den Bischöfen verlangte, den Athanasius, ohne dass er verhört wurde, zu verdammen. Das ist auch in Lucifers Augen die Krone aller Verbrechen des Kaisers: die beiden Bücher de sancto Athanasio oder wie die ursprüngliche Überschrift gelautet haben wird: quia absentem nemo debet iudicare nec damnare[2]) hat er dem Unternehmen gewidmet, diese Ungerechtigkeit zu tadeln und zu strafen. Die Fehler der anderen Schriften, Weitschweifigkeit und breite Wiederholung, treten in diesen Büchern am klarsten zu Tage. Freilich finden diese Mängel gerade hier ihre Erklärung darin, dass Lucifer im ersten Buch und wenigstens im Anfang des zweiten es unternommen hat, fast alle Bücher des alten Testaments der Reihe nach genau durchzugehen und jede

1) Der Ausspruch des Constantius p. 34, 5 (29, 5): nisi catholica esset fides Arrii, hoc est mea, nisi placitum esset deo quod illam persequar fidem quam contra nos scripserint apud Niciam, numquam profecto adhuc in imperio florerem, kehrt mehrmals in verschiedener Fassung wieder. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass der Kaiser etwas ähnliches gesagt hat. Vgl. oben p. 17 Note 6.

2) Vgl. darüber Anhang I, a.

Digitized by Google

für seinen Zweck nur irgend verwendbare Stelle anzuführen[1]. Darum bieten die Bücher auch inhaltlich das geringste Interesse. Immerhin liefern sie einen deutlichen Beweis dafür, dass man auf orthodoxer Seite in der Person des Athanasius sozusagen die Rechtgläubigkeit verkörpert sah, mochte man sich im Einzelnen darüber noch so wenig Rechenschaft geben können.

Die bisher besprochenen Schriften zeigen uns Lucifer trotz ihres aggressiven Tones noch in der Defensive. Er verteidigt den eigenen Standpunkt nach der negativen Seite, dass es nämlich ihm und seinen Gesinnungsgenossen unmöglich sei, in den Arianern Christen zu sehen. In der vierten Schrift de non parcendo in deum delinquentibus geht er in die Offensive über. Bisher hat es sich darum gehandelt zu zeigen, weshalb er selbst kein Unrecht zu leiden verpflichtet ist; jetzt gilt es dem Kaiser zu beweisen, dass der Rechtgläubige das Recht hat, ihn mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln rücksichtslos anzugreifen. Wahrscheinlich ist der Abfassung dieser Schrift jener oben erwähnte Briefwechsel mit dem Kammerherrn Florentius voraufgegangen. Auch hier ist es ein Ausspruch des Kaisers, der die Veranlassung zu einer breit angelegten Ausführung giebt. Constantius soll — ob bei Empfang der ihm früher übersandten Schriften bleibt ungewiss — sich darüber beklagt haben, dass Lucifer ihm, dem Kaiser, in dieser rücksichtslosen und unverschämten Weise entgegentrete.[2] Von diesem Worte nimmt Lucifer den Anlass, in stolzem Selbstgefühl darzulegen, dass ein Priester des Herrn dem Kaiser keine Ehrfurcht schuldig sei, wenn er sich als Ketzer erweise. Soll etwa der Priester schweigen, wo er doch Gottes Gebot erfüllt, wenn er dem Ketzer die Wahrheit sagt?[3])

1) Das Faktum, dass Lucifer hier die Bücher des alten Testaments durchweg in der Reihenfolge citiert, in welcher sie ihm vorgelegen haben, ist für die Bestimmung seines Kanons nicht unwichtig. Vgl. darüber Anhang II.

2) p. 212, 2 (171, 23): ego te arguo cur insolens sis, cur contumeliosus imperatori extiteris; et tu fidei causam retexis.

3) p. 229, 31 (186, 28).

Digitized by Google

liegt etwa darin eine Nichtachtung der kaiserlichen Majestät, dass man ihr Gottes Wort und seine Drohungen über die Ketzer vorhält?[1]) Die Wahrheit sagen und verlorene Seelen auf den rechten Weg zurückführen, das ist das rechte Amt des Priesters, dem der Kaiser dankbar zu sein hat. Und wenn der Kaiser sich rächen will, er kann es ja versuchen, aber er wird sehen, dass ihm Gott dazu die Macht versagt, der Gott, auf den der Rechtgläubige vertraut.[2])

Tragen diese vier Bücher einen mehr oder weniger gleichen Charakter, so fühlt man sich bei der Lektüre des letzten: m o r i e n d u m e s s e p r o d e i f i l i o gleichsam in eine andere Sphäre versetzt. Die eigenen Gedanken werden nicht in dem Maße, wie in den übrigen Büchern, durch die gehäuften Schriftcitate in den Hintergrund gedrängt und werden in einem Ton vorgetragen, der dies Schriftchen vor den anderen zu seinem Vorteil auszeichnet. Erhebt sich der Verfasser sonst nicht oft über das Niveau der Gewöhnlichkeit, so begegnen uns hier längere Ausführungen, die einen wohlthuenden Zug wirklicher Hoheit haben. Freilich ist nicht ganz sicher, wie viel davon auf Rechnung der Entlehnung aus einem anderen Autor, d. h. aus Cyprian resp. auch Pseudocyprian zu setzen ist. Zwar ist auch hier die Stimmung vorwiegend die des schroffen Puritaners, der am liebsten mit dem Gottesschwerte dreinschlüge, um seine Gegner zu vertilgen: sie findet aber ihre Ergänzung in geradezu rührenden Ermahnungen an den Kaiser, doch nun endlich vom falschen Wege abzulassen und zum Wege des Lichtes, der allein ihn zum Heil führen könne, zurückzukehren. Das Büchlein ist wahrscheinlich einige Jahre später geschrieben als die ersten Schriften; die Anfangsworte beweisen, dass Lucifer halb und halb den Glauben aufgegeben hat, den Kaiser zu bekehren. Nur weil er ihn immer noch trotzen sieht auf seine weltliche Macht, greift er auf's Neue zur Feder.

---

1) p. 232, 9 (189, 5).
2) p. 236, 17 (194, 1); 236, 30 (194, 13).

Digitized by Google

Dass die Lektüre dieser letzten Schrift sich zu einer weit mehr ergreifenden gestaltet als die der früheren, hängt nicht zum wenigsten damit zusammen, dass hier die Methode Lucifers, den Beweis für seine Sache aus der Schrift und zwar mit haarsträubender Exegese zu führen, nicht so crass hervortritt.[1]) Auch ist der Ton ein nicht ganz so aufgeregter, und die Schimpfwörter, die er gegen den Kaiser ausstößt, erscheinen gemildert. Dieser seiner Methode müssen wir noch einige Worte widmen. Es ist besonders seit Cyprian in der orthodoxen Kirche zur Regel geworden, Alles, was in der heiligen Schrift von sittlichen Vergehungen erwähnt wird, auf das Verbrechen der Ketzerei umzudeuten. Diese hässliche Methode, einem nicht für orthodox geltenden Gegner alle sittlichen Schäden anzuheften, ist bei Lucifer in einer sonst kaum erreichten Ausdehnung angewendet. Er geht die ganze Bibel durch: auf jeder Seite fast findet er einen Fluch oder eine Drohung, die sich auf den Constantius und die Arianer anwenden lässt. Diesen Nachweis aus der Bibel zu liefern ist der Hauptzweck seiner Schriften; die ihm persönlich ganz feststehende Erkenntnis, dass die Arianer keine Christen seien, wird dadurch begründet. Indessen, er steht in dieser Art der Schriftbenutzung eben doch nicht allein. Ganz einzigartig aber sind seine Bücher durch den geradezu unerhörten Ton, den er dem Kaiser gegenüber anschlägt. Man hat das Gewicht dieser Schimpfwörter, von denen eines schlimmer ist als das andere, dadurch abzuschwächen gesucht, dass man gemeint hat, auch bei anderen Schriftstellern sei in ähnlicher Weise davon Gebrauch gemacht worden. Aber was Hilarius und Athanasius selbst in ihren schärfsten Schriften gegen den Constantius[2]) vorbringen, reicht doch nicht heran an die Art, wie Lucifer den Kaiser behandelt[3]). Freilich kann man sie zum Ver-

1) Auch sind die Citate meist dem N. T. entnommen, während Lucifer seiner Eigenart entsprechend sonst das A. T. bevorzugt.

2) Vgl. Hilar. contra Constantium II. Athan. apol. ad Const.

3) Vgl. eine Zusammenstellung seiner Ausdrücke in der praefatio der Ausgabe des Tilius (woraus sie Walch a. a. O. III, 363/64 abge-

Digitized by Google

gleich heranziehen, um einen Eindruck davon zu gewinnen, wie sich im Laufe weniger Jahre die Zeiten geändert haben. Noch sind kaum 20 Jahre verflossen, seit ein christlicher Bischof dem Kaiser, der der Kirche zu Macht und Ansehen verholfen, ein Denkmal setzte, das uns wie eine Apotheose anmutet, und schon wird der Sohn dieses Kaisers wiederum von christlichen Bischöfen mit den heftigsten Vorwürfen überschüttet, mit allen Übelthätern vcn Rehabeam bis Judas Ischariot verglichen, weil er, obwohl er sich Christ nenne, in Wahrheit der Antichrist sei. Und Constantius' Andenken selbst wird geschmäht, wenn sein Verfahren mit dem seines Sohnes zusammengestellt und dem Gift verglichen wird, vor dem bereits der Apostel Paulus die Colosser warnte, dem Gifte heidnischer Philosophie und Menschensatzung, die sich nicht auf Christus aufbaut.[1])

Athanasius und Hilarius sind große Theologen gewesen; wir werden ihnen bald in Situationen begegnen, in welchen sie ihre theologische Einsicht auch praktisch richtig und zum Wohl der Kirche zu verwenden wussten. Lucifer, der Rigorist, hat das Letztere nicht vermocht; wir werden schon daraus schließen dürfen, dass seine Theologie eine starre und einseitige gewesen ist. Indessen bleibt es uns übrig, aus seinen Schriften uns zu vergewissern, wie weit er überhaupt theologisch orientiert war. Es ist nicht nötig, dass wir hier den Standpunkt verlassen, von welchem aus wir bereits im Anfange unserer Untersuchung konstatiert haben, dass das Interesse, welches den Lucifer in seinen Schriften leitete, kein theologisches gewesen ist; vielmehr, wie uns dieselben die ganze Persönlichkeit des Mannes erschließen, so zeigen sie auch, was wir von ihm als Theologen zu halten haben. Dass er zu den genuinen Vertretern des nicänischen Glaubens gehört, ist nach allem, was bisher gesagt wurde, selbstver-

---

druckt hat), die sich übrigens noch beliebig vermehren ließe. Am gehäuftesten finden sie sich Athan. I, p. 100, 23 (79, 24).

1) Vgl. non conv. p. 19, 5 (17, 3) cum nos contra tua atque patris tui venena armaverit beatus Paullus: col. 2, 4. Siehe oben p. 4 Note 1.

Digitized by Google

ständlich. Der Glaube, den die Väter zu Nicäa in ihrem Bekenntnisse niedergelegt haben, für den Athanasius verbannt wurde, ist auch der des Lucifer. Er selbst führt das Nicaenum teils ganz, teils in einzelnen Partieen mehrfach an,[1] und immer wiederholt er die Formel von der una deitas patris ac filii. Er vertritt dieselbe in dem strikten Sinn, in welchem sie von den alten Nicänern verstanden wurde, bevor die Unionsbestrebungen der Jahre nach 357 und die theologische Arbeit der Cappadocier ihr einen anderen Inhalt gaben. Aber eine andere Frage ist es, ob er sich über die Bedeutung dieser Formel klar war. Für ihn ist sie zwar überhaupt kein Gegenstand der Discussion; sie ist der Schein, auf dem er besteht. die christliche Legitimation, die er seinen Gegnern entgegenhält. In dem Glauben, dass sie die apostolica et evangelica fides gewährleiste, dass sie nichts Anderes besage als was bereits die Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer für wahr gehalten haben, die trinitas perfecta et una deitas, lebt er und ist bereit, jeder Zeit dafür zu sterben.[2] Die volle Gottheit des Sohnes zu wahren, ist ihm ohne Zweifel ein tief empfundenes religiöses Bedürfnis ge-

1) Eine genaue Übersetzung des griechischen Textes findet sich non parc. p. 247, 13 (204, 4). Sie weicht nur unbedeutend ab von der Übersetzung bei Hilar. de syn. 84, abgedruckt bei Hahn, Bibl. der Symb. § 74 (vgl. auch Hilar. fragm. hist. II, 27). Die wichtigsten Sätze finden sich Athan. II, p. 157, 17 (132, 18) und moriend. 292, 6 (245, 5). Varianten sind vom Verfasser natürlich nicht beabsichtigt. — Es mag hier bemerkt werden, dass die im Anhang der Ausgabe der Coleti p. 278/279 mitgeteilte fides Luciferi nicht von diesem herrührt, wie die genannten Herausgeber sehr umständlich nachgewiesen haben (p. 273/278), sondern ein Ausschnitt ist aus der fides, welche dem Presbyter Faustinus zugeschrieben wird (Migne XIII, p. 79/80). — Über ein altitalisches Taufbekenntnis und eine Auslegungsrede dazu, deren Verfasser Caspari in Lucifer sehen möchte, vgl. Anhang IV.

2) Diese Formeln kehren alle unzählige Male wieder. Besonders häufig findet sich die Zusammenstellung der patriarchae, prophetae, apostoli ac martyres, wobei dann gewöhnlich die Patriarchen mit Namen angeführt werden; vgl. z. B. p. 18, 22 (16, 19); 25, 6 (22, 14); 72, 28 (59, 2), und öfter in sämtlichen Schriften und mit geringen Abweichungen.

Digitized by Google

wesen: in diesem Bestreben weiß er sich mit dem nicänischen Symbol einig und darum sind ihm alle, welche dem Wortlaut des Symbols opponieren, negatores unici dei filii. Sie alle wollen ja den Sohn in die Reihe der Geschöpfe hinabziehen: das ist es, was er verstanden und begriffen hat. Dagegen wendet er sich immer von neuem mit stürmischer Offenheit und ehrlichem Hass. Von den subtilen theologischen Distinktionen hat er nichts verstanden; er wird es für überflüssig gehalten haben, in solche Tiefen überhaupt einzudringen. So darf man denn auch darauf kein Gewicht legen, dass er an einer Stelle den Unterschied zwischen Photin und Arius hübsch zum Ausdruck bringt, wenn er doch nicht lange darauf beide wieder zusammenwirft.[1]) Das tertium comparationis, welches für ihn genügt, ist ihre Charakterisierung als Feinde des nicänischen Glaubens.

Es ist der Standpunkt starrster Orthodoxie, den Lucifer einnimmt, und wir sind bereits hier zu dem Urteil berechtigt, ihm die Fähigkeit abzusprechen, an der Entwicklung der Dinge, wie sie sich in den nächsten Jahren vollzog, fruchtbringenden Anteil zu nehmen. Wir sind aber in der Lage, dieses Urteil noch weiter zu begründen, und im Besonderen in Zweifel zu ziehen, dass Lucifer die Bedeutung des Streites, der sich daran knüpfte, ob der Sohn unius oder similis substantiae mit dem Vater sei, nicht aufgegangen ist. Es sind uns nämlich Fragmente einer Schrift des Hilarius erhalten, in welcher er durch Erläuterungen zu seinem großen Werke de synodis, jener Unionsschrift, die uns an einer anderen Stelle noch weiter beschäftigen wird, einige Stellen desselben vor Missdeutungen zu schützen suchte.[2]) In einem

1) Vgl. non parc. p. 247, 8 (203, 17): quid interesse arbitraris inter te et Paullum Samosatenum, vel istum eius discipulum tuum conscotinum (scil. Photinum), nisi quia tu ante omnia dicas, ille vero post omnia (scil. dei filium creatum esse)? — dagegen non parc. p. 271, 10 (226, 19). In diesem Zusammenhange ist es interessant, den klassischen Satz von Kölling, Gesch. der arian. Häresie II, 319 zu vergleichen: Antiphoteinianer und Arianer zugleich sein zu wollen ist unvereinbar. Siehe dazu Möller in Stud. Krit. 1884, p. 806.

2) Hilarius, apologetica ad reprehensores als Anhang zu de sy-

Digitized by Google

dieser Fragmente nun sagt Hilarius, er habe das Recht des Gebrauches des Wortes ὁμοιούσιος deshalb näher auseinandergesetzt, weil Lucifer dasselbe ohne Einschränkung verwendet habe; in einem anderen, es sei nötig gewesen, die pia intelligentia (das richtige Verständnis) von ὁμοιούσιος näher zu definieren, weil es auch eine impia gäbe: damit habe er aber natürlich den Gebrauch des Wortes bei Lucifer durchaus nicht verdächtigen wollen.[1] Da in beiden Fragmenten Lucifer direkt angeredet wird, so folgt daraus, dass derselbe dem Hilarius wegen seiner Ausführungen in de synodis Vorwürfe gemacht haben muss. Nicht aber in dem Sinne, dass er ihm seine Liebe und Milde gegen die Häretiker vorwarf[2]; sondern der Context zeigt deutlich, dass Lucifer sich darüber gewundert haben muss, dass Hilarius überhaupt die Möglichkeit eines Missverstehens des Ausdrucks similis substantiae voraussetzte. Eine pia und eine impia intelligentia hat er überhaupt nicht scheiden wollen; es giebt nur eine pia. Dem entspricht, dass er an der einzigen Stelle, wo er die Ausdrücke similis und aequalis für die substantia des Sohnes gebraucht, dieselben allerdings ohne Erklärung

---

nodis abgedruckt (bei Migne X, 545—548). Die Form der Schrift ist nicht mehr zu erkennen. Reinkens, Hilarius p. 184 bezeichnet sie als eine Apologie in Form von Deklarationen zu den angegriffenen Stellen des größeren Werkes.

1) Hilar. a. a. O. Migne X, 547: satis absolute, domine frater Lucifer, cognosci potuit, invitum me homoeusii mentionem habere. Sed quia tu similitudinem Filii ad Patrem praedicabas, demonstratio eius a me fuit exponenda sine vitio. — ibid. p. 545: non puto quemquam admonendum, in hoc loco ut expendat, quare dixerim similis substantiae piam intelligentiam (vgl. de syn. 76. 77) nisi quia intelligerem et impiam: et idcirco similem, non solum aequalem, sed etiam eandem dixisse, ut neque similitudinem, quam tu, frater Lucifer, praedicari volueras, improbarem, et tamen solam piam esse similitudinis intelligentiam admonerem, quae unitatem substantiae praedicaret.

2) Wie Reinkens a. a. O. will. Das ist ein bloßer Rückschluss aus Lucifers späterer Stellungnahme, der allerdings sehr erklärlich ist.

Digitized by Google

einführt[1]). Diese Stelle hatte Hilarius im Auge gehabt[2]). Lucifer, in seinem Vorwurf, vindicierte den Ausdruck ὁμοιούσιος demnach einfach für die eigene Partei und bewies dadurch, dass er die Beweisführung des Hilarius und dessen Zweck gar nicht verstanden hatte.

Daraus folgt einerseits, dass er über Parteischattierungen im gegnerischen Lager gar nicht unterrichtet war, andrerseits dass er gegebenen Falls auch den Ausdruck unius substantiae mit dem gefährlichen similis substantiae vertauschen konnte, ohne sich der Tragweite beider Formeln bewusst zu sein.

Von hier aus findet nun auch das Rätsel seine Lösung, dass der Mann, welcher mit den anderen Bekennern des rechten Glaubens gemeinschaftliche Verbannung ertrug, welcher in Wort und That eingetreten war für Athanasius, den Vorkämpfer der Nicäner, sich gerade in dem Augenblicke von den bisherigen Genossen trennte, als die Herrschaft der Gegner wankend zu werden drohte. Die vollständige Unfähigkeit, sich in die Ansichten Anderer hineinzuversetzen, die sich hauptsächlich auf theologischem Gebiet äußert, das starre Festhalten an der einmal angenommenen Position haben nicht einmal das Bedürfnis in ihm aufkommen lassen, Concessionen zu machen, und sein Gewissen hat ihm nicht erlaubt, ihre Berechtigung bei Anderen anzuerkennen. Kann man ihm bei all seiner ungebildeten Derbheit und seinem wilden Feindeshass nicht absprechen, dass er ein ehrlicher, guter Christ war, so ist es doch andrerseits als ein Unglück zu beklagen, dass er an einen Punkt gestellt wurde, wo mehr von ihm gefordert ward: umsichtiges Handeln mit Verständnis der Situation.[3])

---

1) Die Stelle findet sich de Athan. I, p. 125, 13 (98, 18): cum similis atque aequalis sit Dei filius patri.

2) Näheres darüber und inwiefern sich daraus auf die Abfassungszeit der beiden Bücher de Athan. schließen lässt, vgl. im Anhang I e.

3) Einzelne Theologumena des Lucifer vorführen zu wollen, ist nach allem, was angeführt wurde, zwecklos. Man hat wohl gemeint, in ihm einen besonders energischen Vertreter der Homousie des Geistes

Digitized by Google

III.

Während Lucifer im Exil sich in ohnmächtigem Zorn verzehrte und mit fanatischem Eifer sich in die Erinnerungen der Vergangenheit vergrub, ohne auf die Gegenwart zu achten und für die Zukunft Sorge zu tragen, hatte sich in der Lage der Dinge draußen in der Welt ein großer Umschwung vorbereitet. Das Jahr 361 sah ganz veränderte Zeiten. Zwar schien der Homöismus, unterstützt und gehoben durch Constantius, mächtiger als je, aber schon waren die Geister thätig, die ihn zu Falle bringen sollten.

Seit es im Jahre 357 zu der sogenannten dritten sirmischen Formel gekommen war, welche das Bestreben des Kaisers, vermittelst einer ganz neutral gehaltenen und farblosen Glaubenslehre alle Parteien zu einigen, klar und unverhüllt zu Tage treten ließ, waren die Theologen des Orients, welche bisher mit der kaiserlichen Partei mehr oder weniger gemeinsame Sache zu machen gewillt gewesen waren, weil sie in den Nicänern die Feinde ihres Glaubens zu sehen vermeinten, darauf aufmerksam geworden, wie viel größer die Kluft sei, welche sie von den bisherigen Freunden trennte, deren Tendenz, die christliche Erkenntnis, dass Christus wahrer Sohn Gottes und kein Geschöpf sei, zu untergraben, ihnen jetzt deutlich vor Augen lag. Sprach doch jene sirmische Formel es nackt aus, dass der Sohn dem Vater mit allen Kreaturen unterworfen sei. Und jene Phrase, man könne nicht wissen, wie der Vater den Sohn erschaffen: darum solle man lieber alle Untersuchungen und Formulierungen vermeiden, öffnete allen Deutungen Thür und Thor. Aber wenn man auch zu fühlen begann, dass man in der Schätzung des Sohnes mit den Nicänern auf gleichem Boden stand, immer wieder trat das ὁμοούσιος dazwischen, und

---

sehen zu müssen (vgl. bes. die Coleti proleg. p. XXII). Doch seine dahin gehenden Behauptungen sind ganz naiv und ohne theologische Reflexion. Man darf auch nicht vergessen, dass die Homousie des Geistes erst seit ca. 360 Gegenstand der Controverse wurde.

Digitized by Google

nach wie vor vermeinte man sich dagegen sträuben zu müssen, weil es nicht schriftgemäß sei.

Das war die Stimmung, welche ihren Ausdruck seit dem Concil von Ancyra 358 in der Partei der Homöusianer[1]) fand. Mannhaft stand ihr Führer, der Bischof Basilius von Ancyra, gegen die am Hofe beliebte Deutung des ὅμοιος κατὰ πάντα der vierten sirmischen Formel vom 27. Mai 359, die er selbst freilich unterschrieb, ein, indem er zusammen mit Georgius von Laodicea in einem längeren Aufsatz seine Meinung dahin präcisierte, dass das ὅμοιος οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι ὡς υἱόν zu verstehen sei.[2]) Das war die denkbar schärfste Verurteilung der homöischen Auffassung von Seiten derjenigen, die noch vor Kurzem Hand in Hand mit den Homöern gegangen waren. Schon zu Ancyra war die ὁμοιότης καὶ κατ' οὐσίαν zum Stichwort erhoben worden; nun suchte der Aufsatz des Basilius und Georgius dasselbe näher zu begründen. Aber indem man sich gegen das ὁμοούσιος als nicht schriftgemäß wandte, beging man die Inkonsequenz, einen ebenso unschriftgemäßen Ausdruck zum Ersatz zu wählen.[3])

---

1) Die Formel ὅμοιος κατ' οὐσίαν findet sich zuerst in den Anathematismen dieser Synode bei Epiph. LXXIII, nr. 11 (vgl. Hahn, Bibl. Symb. § 92). Wenn schon die sirmische Formel von 357 den Gebrauch des homoeusion verbietet, so beweist das freilich, dass der Ausdruck schon früher geläufig war. Aber er war nirgends in den Symbolen der bisherigen Eusebianer fixiert. Auch enthält er bewusste Opposition gegen das ὅμοιος der kaiserlichen Partei und konnte daher zum Stichwort erst werden, nachdem jene ihr Programm unverhüllt vorgelegt hatte.

2) Vgl. Epiph. LXXIII, nr. 12—22. Die Worte finden sich nr. 22. Über die Bedeutung des Aufsatzes siehe auch Gwatkin a. a. O. p. 168 f.

3) Der Sinn, in welchem Basilius und seine Genossen das ὁμοιούσιος verwendet wissen wollten, ist kaum unterschieden von demjenigen, in welchem das ὁμοούσιος späterhin sich allgemein durchgesetzt hat (vgl. auch die Erörterung über die ὑποστάσεις bei Epiph. LXXIII, 16). Aber Basilius hegt gegen das Wort auch die Bedenken, welchen dasselbe in seinem ursprünglichen Verständnis ausgesetzt war. Sehr cha-

Digitized by Google

Den Führern der Nicäner war der Umschwung, der sich in der Stimmung der Gegner zu vollziehen begann, nicht verborgen geblieben. Hilarius begrüßte ihn mit Freuden in seiner Schrift de synodis, welche dazu bestimmt war, seinen Galliern Nachricht zu geben, wie sich in dem richtig verstandenen ὁμοιούσιος die Tatsache wiederspiegele, dass auch im Orient das Verständnis für den nicänischen Glauben aufgehe. Athanasius griff zur Feder, um in einer seiner schönsten Schriften, gleichfalls de synodis betitelt, einmal die Freude über das Entgegenkommen der bisherigen Gegner auszudrücken, zugleich aber auch nachdrücklich auf die Inkonsequenz, die in dem Worte ὁμοιούσιος lag, aufmerksam zu machen: er wies auf die Gefährlichkeit des Ausdrucks hin; er lud dazu ein, das ὁμοούσιος, welches das auch bei

---

rakteristisch spiegelt sich diese Auffassung in dem ersten Briefe des jungen Basilius von Caesarea an Apollinaris von Laodicea (der Briefwechsel ist ediert und über allen Zweifel als echt nachgewiesen von Dräseke in der Zeitschr. für Kirchengeschichte VIII, p. 85 ff.) wieder. Basilius tritt dort für das ὅμοιος κατ' οὐσίαν ein und zwar in demselben Sinne, in welchem er später das ὁμοούσιος vertreten hat. Es heißt (p. 97): εἰ φῶς νοητὸν ἀΐδιον, ἀγέννητον τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν τις λέγοι, φῶς νοητὸν ἀΐδιον γεννητὸν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ (hier noch ein Nachklang des Bekenntnisses Lucians des Märtyrers) μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν. φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμίαν ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον τὴν διαφορὰν ἔχον, ταὐτὸν μὲν οὐκ εἶναι, (der alte Vorwurf gegen die ursprüngliche nicänische Auffassung) διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἑκάτερον, ὅμοιον δὲ κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως, ὀρθῶς ἂν οἶομαι λέγεσθαι. Wenige Jahre später würde er in diesem Sinne gar nichts gegen das ὁμοούσιος eingewandt haben. Auch er ringt noch mit Skrupeln, dass dasselbe nicht schriftgemäß sei, und erbittet sich von Apollinaris Belehrung darüber. Kurz, es ist dieselbe Stellung, welche Basilius und seine Genossen einnehmen; — der Brief ist nachweislich spätestens im Jahre 361 geschrieben (vgl. Dräseke p. 111) — dasselbe Ringen nach einem präcisen Ausdruck für den schon vorhandenen Gedanken, wie es sich auch in der Unbeholfenheit der beiden Schreiben der Homöusianer (Epiph. LXXIII, 2—11; 12—22) kund giebt. Diese Partei war nur eine Übergangspartei. Sie bezeichnet das letzte Stadium des Widerstandes der alten Konservativen gegen das ὁμοούσιος.

Digitized by Google

den Gegnern vorhandene[1]) richtige Verständnis viel sicherer gewährleiste, anzunehmen: der Grund, dass es nicht schriftgemäß sei, könne nicht geltend gemacht werden, wo doch das ὁμοιούσιος von demselben Vorwurf getroffen werde.

So war man sich auf beiden Seiten in der Theorie bedeutend entgegengekommen, als der Tod des Constantius die Möglichkeit bot, solche theoretische Annäherungen auch in die Praxis umzusetzen. Julian hatte sein Edikt erlassen; die verbannten Bischöfe sollten zu ihren Gemeinden zurückkehren.[2]) Der Kaiser gab seiner Absicht, den Hellenismus zu restaurieren, indem er ihn zu einer Art heidnischer Kirche umschuf unter dem Einfluss dessen, was ihn das Christentum gelehrt hatte, dadurch die erste Basis, dass er die Gleichberechtigung der Religionen — ein Edikt betreffend die heidnische Religion war voraufgegangen[3]) — und innerhalb derselben natürlich der Confessionen proklamierte. So wenig zeitgemäß diese Politik war,[4]) so ist doch nicht zu leugnen, dass der Umschwung der Stimmung, den wir oben charakterisiert haben, durch die Ermöglichung einer freieren

1) Athanasius will in dieser Schrift den modus vivendi mit den Gegnern vorbereiten. Im Übrigen geht aus der überlegenen Beweisführung zur Genüge hervor, dass er sich wohl bewusst ist, wie dies richtige Verständnis doch ein sehr bedingtes ist.

2) Athanasii vita acephala (früher als historia acephala bezeichnet, zuletzt herausgegeben von Sievers, Ztschr. für die histor. Theol. 1868, p. 89 ff.) p. 155: Mechir XIV (8. Februar) datum est praeceptum Gerontio praefecto eiusdem Juliani imperatoris — —, praecipiens episcopos omnes factionibus antehac circumventos et exiliatos reverti ad suas civitates et provincias.

3) Vit. aceph. a. a. O.: Mechir X (4. Februar) — — Juliani imp. praeceptum propositum est, quo iubebatur reddi idolis et neochoris et publicae rationi, quae praeteritis temporibus illis sublata sunt.

4) Es ist hier nicht der Ort, dieses Urteil (vgl. auch p. 7 dieser Arbeit) näher zu begründen. Trotz des reformatorischen Elementes in Julians Restaurationspolitik (vgl. darüber Harnack in der R. E. s. v. VII, 291 f.) ist dieselbe doch wesentlich eine Politik der Reaktion, welche nicht in erster Linie von staatsmännischen Gesichtspunkten geleitet wird.

Digitized by Google

Entwicklung der Dinge in Folge jenes Ediktes eine wesentliche Förderung erfahren hat.

Den Ausdruck dieser Tatsache erkennen wir in der Synode von Alexandrien, welche Athanasius bald, nachdem er in seine Diöcese zurückgekehrt war, berufen hat, um die Kirche aus den Stürmen der Ketzerei und den Wirbelwinden des Unglaubens wieder zur Ruhe zurückzuführen.[1]) Diese Synode, deren ganze Tendenz dahin ging, dem Bedürfnis der Zeit nach einer die Gemüter befriedigenden Schlichtung der bestehenden Streitigkeiten praktisch abzuhelfen, ist ein Ereignis von großer Tragweite, dessen Bedeutung nicht immer genügend gewürdigt wird[2]). Ein Friedensconcil im besten Sinne des Wortes, gab sie das Programm aus, dem die Zukunft gehörte, und bildet somit den Anfangspunkt derjenigen Bewegung, welche zum endlichen Siege der nicänischen Lehre geführt hat.

Erscheint uns so diese Synode im Zusammenhang der bisher entwickelten Gedankenreihe als ein höchst bedeutendes Ereignis, so ist sie uns auch nach einer anderen Seite hin von größter Wichtigkeit: sie bildet den Höhepunkt im Leben desjenigen Mannes, den man mit Fug als den größten seines Jahrhunderts bezeichnen kann, des Athanasius. Der große Bischof von Alexandrien gehört zu den wenigen, welthistorischen Männern, welche ihr ganzes Leben hindurch Herren der Situation gewesen sind. Obwohl Hierarch im großen Stil, hat er doch stets in erster Linie für den großen reinen Gedanken seiner Jugend, dass zu unserer Erlösung die ganze Gottheit auf Erden erscheinen musste,

1) Rufin I, 28: — — quo pacto post haereticorum procellas et perfidiae turbines tranquillitas revocaretur ecclesiae, omni cura et libratione discutiunt.

2) Auch nicht von Hefele I, 727, ein Beispiel für die auch sonst zu machende Beobachtung, dass derselbe die Bedeutung eines Concils oft nur nach dem Umfang der uns erhaltenen Akten oder Canones abschätzt. — Am ausführlichsten unter den neueren Darstellungen ist die von Newman, the Arians of the fourth century. Doch stehen die historischen Abschnitte dieses Buches im Dienste einer dogmatischen Theorie.

Digitized by Google

gelebt und gestritten. Diese Wahrheit sah er allerdings in dem Bekenntnis zur Homousität des Sohnes mit dem Vater gewährleistet: darin liegt es begründet, dass er trotz der Erkenntnis, dass seine Auffassung desselben von derjenigen verschieden sei, welche sich in den letzten Jahren seines Lebens durchsetzte,[1]) die relative Berechtigung der letzteren anzuerkennen vermochte. Dass er es gethan hat im Interesse der Einheit der Kirche und der Lehre, ist eine Großthat, die dadurch nicht verkleinert wird, dass geringere Geister, wie Lucifer, ihr die Anerkennung versagten.[2]) Sein rechtzeitiges Einlenken hat der orientalischen Kirche Kämpfe erspart, die bei dem Wiedererstarken der arianischen Opposition unter Valens doppelt schädlich gewesen wären; es hat aber zugleich bewirkt, dass Athanasius bis zu seinem Tode das anerkannte Haupt der nicänischen Partei auch bei denen blieb, welche übrigens seine Ansicht nicht teilen mochten.

Die Verhandlungen des Concils sind uns erhalten in der Epistel, welche Athanasius selbst im Namen der Synodalen an die Antiochener abgesandt hat, damit er denselben als Richtschnur zur Beilegung der dort herrschenden Streitigkeiten diene. Dieser sogenannte Tomus ad Antiochenos[3]) ist völlig klar, übersichtlich und mit besonnener Mäßigung geschrieben. In wie weit der Bericht vollständig

---

1) Dass er diese Erkenntnis besessen, beweist einmal seine Schrift de synodis (vgl. oben p. 44 und Note 1); dann aber sein Verhalten gegenüber den antiochenischen Streitigkeiten (vgl. weiter unten) und seine immerhin zurückhaltende Stellung gegenüber Basilius von Caesarea (vgl. Rade, Damasus p. 81 ff.).

2) Vgl. auch Montaut, questions historiques etc. p. 131: sauvegarder la doctrine et céder aux hommes a donc été la maxime équivoque, après laquelle l'Orient orthodoxe a vécu tant bien que mal, pendant que les Occidentaux, plus disciplinés et plus rigides, repoussaient les concessions équivoques. Aber der Occident stand eben unter ganz anderen Bedingungen der Entwicklung als der Orient.

3) Im ersten Bande der Werke des Athanasius abgedruckt.

Digitized by Google

ist, zeigen die Sekundärquellen. Von diesen folgt Rufin[1]) im Gange seiner Darstellung genau derjenigen des Tomus: doch zeigt eine, auch sonst beglaubigte Notiz,[2]) sowie Einzelheiten unbedeutender Art,[3]) welche der Tomus nicht enthält oder in abweichender Fassung wiedergiebt, dass ihm noch eine andere Quelle vorgelegen haben kann. Ähnlich scheint die Sache bei Socrates[4]) zu liegen. Bei ihm ist eine der Hauptaufgaben des Concils, die Aufnahme der Homöusianer, vollständig in den Hintergrund getreten, und die übrigen Punkte der Verhandlung werden nur kurz erwähnt. Dagegen hat Socrates an zwei derselben längere Auseinandersetzungen angeknüpft, die teils seine eigene Meinung darlegen, teils die Berechtigung der vom Concil gefassten Beschlüsse aus der Geschichte nachweisen sollen. Dem letzteren Zweck ist er nur in unbeholfener Weise gerecht geworden. Positiv falsch ist die Notiz, dass zu Alexandrien der Gebrauch der Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις verboten worden sei;[5]) wertvoll, aber mit Reservation aufzunehmen die andere, dass bereits auf dem Concil zu Nicaea Hosius die Frage nach dem Unterschiede beider angeregt habe. Nach Socrates soll Athanasius auf der Synode seine apologia de fuga sua verlesen haben.[6]) Sozomenos endlich, der sonst dem Berichte der beiden genannten Autoren genau folgt,

---

1) Hist. eccl. I, 28.

2) Dass nämlich auch zu Alexandrien eine rigoristische Partei gegen die conciliatorischen Absichten des Athanasius aufgetreten sei. Vgl. dazu Hieron. adv. Lucif. cp. 20; über das Nähere siehe unten.

3) So ist die Motivierung der Aufnahme der Homöusianer um das Gleichnis vom verlorenen Sohn bereichert, eine Änderung, die Rufin füglich selbst vorgenommen haben kann.

4) Hist. eccl. III, 7.

5) Dies hat schon Valesius in der Note zu der Stelle gesehen.

6) A. a. O. III, 8. Jeep, Quellenuntersuchungen etc. p. 114, behauptet, Socr. III, 7 sei nicht aus dem Tomus entnommen. Aber auch jene falsche Notiz kann aus flüchtiger Lektüre von cp. 3 des Tomus hervorgegangen sein. Die anderen Angaben brauchen, abgesehen von jenen längeren selbstverfertigten Zusätzen, nicht aus anderer Quelle zu stammen.

Digitized by Google

bez. denselben excerpiert, schweigt von der Synode zu Alexandrien überhaupt.[1])

Für unseren Zweck, der durch die Stellungnahme des Lucifer zu den Beschlüssen des Concils bestimmt ist, kommen nur die ersten 4 Capitel des Tomus in Betracht.[2]) Athanasius setzt hier zunächst im allgemeinen auseinander, dass man mit denen, welche die arianische Häresie aufzugeben bereit seien, fürderhin Gemeinschaft halten solle, damit es überall heiße: εἷς κύριος μία πίστις (cp. 1). Er selbst habe dringend gewünscht, die in Antiochien wegen dogmatischer Differenzen entstandenen Streitigkeiten zu schlichten, doch sei er durch die Angelegenheiten der eigenen Diöcese verhindert, diese Absicht auszuführen, und die Synode sende daher den Eusebius (von Vercellae) und den Asterius (von Petra) als Vermittler nach Antiochien (cp. 2). Unter Anerkennung der Gemeinde des (Presbyter) Paulinus als der eigentlich glaubenstreuen — an sie ist der Brief überhaupt gerichtet — ermahnt er dazu, besonders die (um den verbannten Bischof Meletius gescharte) Gemeinde in der antiochenischen Altstadt und Alle, welche die arianische Häresie abschwören wollten, als christliche Gemeinde anzuerkennen. Wie Väter die Söhne, als Lehrer und Leiter, soll man sie aufnehmen und als Maßstab der Christlichkeit nichts verlangen als Bekenntnis zum nicänischen Glauben und Ab-

---

1) Hist. eccl. V, 12 berichtet über die gleichzeitigen Ereignisse. Auch die vita aceph. a. a. O. p. 155 erwähnt die Synode nicht. Da Sozomenos auch sonst von dieser Quelle und zwar gerade für diese Zeit abhängig ist (vgl. Anhang I e), so ist jene Auslassung vielleicht in dieser Beziehung zu suchen.

2) Nur sie beschäftigen sich direkt mit Antiochien. In den folgenden Capiteln wird der dortigen Gemeinde Auskunft über die anderen Verhandlungen der Synode erteilt. Die in cp. 5 und 6 incriminierten und gerechtfertigten Parteien, deren eine allerdings bereits die sogenannte jüngere nicänische Auffassung zu vertreten scheint, müssen auf der Synode selbst vertreten gewesen sein. Jedenfalls darf man daraus keinen Schluss auf die dogmatische Stellung der meletianischen Gemeinde in Antiochien ziehen. Ihrer wird im Kontext des Tomus als einer nicht nicänischen gedacht; vgl. weiter unten.

Digitized by Google

schwören der arianischen und pneumatomachischen Häresie.[1]) Auch die Gemeinde der Altstadt dürfe das Gleiche, aber nicht mehr, von den Paulinern verlangen (cpp. 3. 4.).

Die Gemeinde des Meletius[2]) wird also hier deutlich von Anderen, die etwa sonst noch zum Nicänum sich bekehren möchten, unterschieden: doch nicht so, als sei sie selbst schon nicänisch gewesen. Vielmehr zwingt weder der Context zu dieser Auffassung, noch erlaubt uns das, was wir sonst von Meletius wissen, anzunehmen, dass er anders als Basilius und Georgius, also homöusianisch, gedacht habe. Die Predigt, wegen welcher er verbannt wurde, ist nicht nicänisch, vermeidet vielmehr jede dahin lautende Formulierung[3]), und auch die Interpretation, welche die unter ihm im Jahre 363 gehaltene Synode zum Bekenntnis des nicänischen Glaubens hinzufügte, dass nämlich ὁμοούσιος mit ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν zu deuten sei[4]), geht noch nicht viel über

1) Das wird besonders betont: παρακαλοῦμεν ὑμᾶς ἐπὶ τούτοις γίνεσθαι τούτων τὴν ὁμόνοιαν, καὶ μηδὲν πλέον τούτων μήτε τοὺς ἐν τῇ παλαιᾷ συναγομένους ἀπαιτεῖσθαι παρ᾽ ὑμῶν, μήτε τοὺς περὶ Παυλῖνον ἕτερόν τι μηδὲ πλέον τῶν ἐν Νικαίᾳ προβάλλεσθαι.

2) Die Genesis der antiochenischen Streitigkeiten und ihre Geschichte bis auf das Jahr 362 muss ich als bekannt voraussetzen. Man vgl. den Artikel von Möller bei Herzog IX, 530 ff. und die Darstellung von Rade a. a. O. p. 74 ff.

3) Gwatkin a. a. O. p. 183: the sermon proved decidedly Nicene. Dem widerspricht der Text der Predigt bei Epiph. LXXIII, 29—33 (vgl. Möller a. a. O. p. 531 und Hort, two dissertations p. 96 Note 1). In cp. 31 wird die Homöusität im Sinne des Basilius deutlich ausgesprochen. Meletius hatte außerdem Beziehungen zu Acacius von Caesarea (Epiph. a. a. O. 23) und hatte die Formel von Nice (Philos. V 1, vgl. mit IV, 12 gegen Ende) unterschrieben.

4) Vgl. die Synodalepistel bei Socr. III, 25. Auch diese Formulierung ist ein Zeichen dafür, wie langsam die Umbildung der Homöusianer in die jüngeren Nicäner vor sich gegangen ist. Man kann Ähnliches an Cyrill von Jerusalem beobachten (vgl. Hort a. a. O.). Aber die Jahre nach 362 sind freilich die entscheidenden gewesen. — Wenn übrigens Epiph. LXXIII, 34 in seiner Beurteilung des Meletius und seiner Gemeinde dieselbe als nicänisch prädiciert, so fügt er hinzu νυνί, und das heißt zwischen 374/377: denn in diesen Jahren

Digitized by Google

den Umfang des von Basilius zu Ancyra und in seinem Aufsatz von 359 Angestrebten hinaus.

Diese homöusianische Gemeinde durch das Bekenntnis zum Nicänum mit dem »rechtgläubigen Stamm« zu vereinigen, war die Absicht des Athanasius und der alexandrinischen Synode. Es erscheint wie eine Ironie, dass der erste Versuch, eine praktische Annäherung der Parteien zu bewirken, von einer Seite aus vereitelt werden sollte, von der es Athanasius nicht erwarten konnte.

Lucifer von Calaris war auf die Nachricht von dem Edikte des Julian aus der oberen Thebais, wohin er zuletzt exiliert worden war, zurückgekehrt und mit Eusebius von Vercellae zusammengetroffen. Dieser machte ihm den Vorschlag, mit ihm nach Alexandrien zu gehen, um dort gemeinsam mit Athanasius die kirchlichen Notstände zu berathen [1]). Lucifer schlug das aus einem uns nicht bekannten Grunde ab und sandte an seiner Stelle zwei Diaconen [2]) nach Alexandrien. Er selbst zog es vor, sofort nach Antiochien zu eilen, wo er seine Anwesenheit nötig glaubte. Doch gab er seinen Gesandten Vollmacht, in seinem Namen die eventuellen Beschlüsse der Synode gut zu heißen. Er fand eine rechtgläubige Gemeinde unter dem Presbyter Paulinus, die Gemeinde in der Altstadt, deren Bischof wahrscheinlich noch nicht aus der Verbannung zurückgekehrt war, [3]) und die

---

hat er sein Werk abgefasst. Dass er den Meletius als verbannt voraussetzt, bezieht sich auf dessen zweite Verbannung unter Valens.

1) Quellen für diese und die folgenden Notizen sind Rufin I, 27. 30. Socr. III, 5. 6. 9. Sozom. V, 12. 13. Theod. III, 4. 5. Im Ganzen und Großen reducieren sich die Angaben der letzteren auf die des Rufin (Sozom. ist von Socr. ganz abhängig); doch mögen einzelne Zusätze des Socrates aus anderer, jedenfalls nicht mehr zu bestimmender Quelle stammen (so Jeep a. a. O. p. 108). Ebenso nahe liegt freilich die Annahme einer ungenauen Lektüre.

2) Dies berichtet der Tomus ad Antiochenos, der auch die Namen Herennius und Agapetus nennt, und wir können daran nicht zweifeln. Rufin spricht allerdings sowohl I, 27 als I, 30 von einem Diakonen. Ihm sind Socr. und Sozom. gefolgt.

3) Wenigstens ist das nirgends berichtet, und es wäre doch auffallend, wenn er bei der Wahl des Paulinus gar nicht opponiert hätte.

Digitized by Google

homöische unter Euzoius. Er zögerte keinen Augenblick, der Gemeinde des Paulinus in der Person ihres bisherigen Leiters einen Bischof zu geben, indem er dabei wahrscheinlich von Cymatius von Paltus und Anatolius von Euboea[1]) unterstützt wurde.

In diesem raschen Verfahren liegt doch zunächst nichts Auffallendes. Lucifer war nach Antiochien gekommen, in der Absicht, dem Streit ein Ende zu machen. Die Gemeinde des Euzoius kümmerte ihn selbstverständlich überhaupt nicht. Dass man mit den Meletianern anders verfahren sollte als mit jenen, wusste vor dem Concil von Alexandrien Niemand. Auf dieser Synode selbst war eine Partei aufgetreten, welche der milden Politik des Athanasius auf das Lebhafteste opponierte und es nach dem Bericht des Rufinus[2]) sogar durchsetzte, dass man von den anerkannten Führern der Gegner für den Fall ihres Übertrittes verlangte, dass sie sich zu Laien degradieren ließen. Überhaupt war die versöhnliche Stimmung, wie sie durch Hilarius und Athanasius angebahnt wurde, damals keineswegs Gemeingut: vielmehr war man vielfach der Ansicht, dass, wer die vierte sirmische Formel unterschrieben habe, durchaus als Ketzer zu behandeln sei[3]). Lucifer handelte daher sicherlich in dem guten Glauben, den richtigen Weg ergriffen zu haben.

Da langte Eusebius von Alexandrien mit dem Brief der Synode, den er sowohl wie die Diakonen des Lucifer unterschrieben hatte, in Antiochien an. Er überbrachte die

---

1) Beide waren in Antiochien anwesend und werden im Tomus ausdrücklich unter den Empfängern des Briefes genannt.

2) Rufin I, 27: aliis videbatur fidei calore ferventibus, nullum debere ultra in sacerdotium recipi, qui se utcumque haereticae communionis contagione maculasset; und gleich darauf: die Synode beschloss: ut tantum perfidiae auctoribus amputatis reliquis sacerdotibus daretur optio — —. Vgl. dazu Hieron. dial. Lucif. cp. 20: in Alex. synodo constitutum est, ut exceptis auctoribus haereseos quos error excusare non poterat, reliquis — —. Der Tomus weiß nichts davon; trotzdem kann die Notiz des Rufin richtig sein.

3) Vgl. Sulp. Sev. II, 45: — cum plerisque videretur non ineundam cum his communionem, qui ariminensem synodum recepissent.

Digitized by Google

Aufforderung, mit den bisher für Ketzer Gehaltenen Gemeinschaft zu pflegen und dementsprechend die Verhältnisse zu ordnen. Er fand sie geordnet, freilich in einer Weise, welche den Anordnungen des Concils widersprach. Noch jetzt ersehen wir aus den Andeutungen der Historiker, wie peinlich die Lage gewesen sein muss. Eusebius, mag er nun auf Lucifers Schritt vorbereitet gewesen sein oder nicht,[1] befand sich vor einem fait accompli: Paulinus war ordnungsmäßig geweiht, noch dazu von einem Bischof, den man in erster Linie als Verteidiger der Rechtgläubigkeit schätzte. Eben die Achtung vor Lucifer wird den Eusebius bewogen haben, die Dinge durch sein Eingreifen nicht noch verwickelter zu machen. Es ist nicht ganz klar zu stellen, ob er Lucifer noch in Antiochien antraf, da uns Socrates versichert, derselbe habe sofort nach der Ordination des Paulinus die Stadt verlassen.[2] Darum wissen wir nicht, ob und wie weit es zu persönlichen Auseinandersetzungen zwischen Beiden gekommen ist. Eusebius, auch hierin der bisher befolgten Anordnung des Concils getreu, blieb mit Paulinern und Meletianern in Kirchengemeinschaft[3] und versprach bei seiner Abreise, darauf hinzuwirken, dass ein Concil die Verhältnisse im Sinne Aller ordne.[4]

---

1) Rufin I, 30 sagt, dass Lucifer den Paulinus contra pollicitationem (nämlich gegen ein dem Eusebius gegebenes Versprechen) geweiht habe. Dann müssten Verhandlungen über diesen Punkt zwischen beiden voraufgegangen sein.

2) Socr. III, 6 am Schluss. Die Erzählung in III, 9 setzt die Anwesenheit des Lucifer in Antiochien nicht voraus.

3) Neutri parti communionem suam relaxans. Rufin I, 30.

4) Es liegen in dem Bericht des Rufinus über diese Sache einige Schwierigkeiten, die ich nicht zu lösen vermag. Es heißt im Anfang von cp. 30 ausdrücklich: sed Eusebius cum (nach der Synode von Alexandrien) rediisset Antiochiam et invenisset — —. Das setzt voraus, dass er vorher in Antiochien war, wovon wir doch nichts wissen. Bei dieser Annahme könnte man auch die folgenden Worte: abscessit, neutri parti communionem suam relaxans, quia digrediens inde promiserat se acturum in concilio, ut is iis ordinaretur episcopus, a quo pars neutra descisceret, auf diese frühere Anwesenheit

Digitized by Google

Wie aber stellte sich Lucifer? Die Charakteristik nach seinen Schriften hat uns gezeigt, dass der Bischof in Folge seiner theologischen Unwissenheit dem Gange der Entwickelung der Dinge zu folgen nicht vermocht hätte, wenn er es auch wollte. Aber seine ganze Gemütsart, sein brennender Eifer gegen Andersgläubige, seine fanatische Orthodoxie ließ auch nicht einmal das Bedürfnis in ihm aufkommen, einer Politik der Vermittlung, wie sie Athanasius eingeleitet hatte, zuzustimmen. Was waren denn diese Meletianer anders als Ketzer, als negatores unici Dei filii? Und vertrat nicht die kleine paulinische Gemeinde mit Eifer die Rechtgläubigkeit in der Form, welche Lucifer für die allein seligmachende hielt? Wäre es nicht dem Abfall vom rechten Glauben gleichgekommen, wenn er einen pseudepiscopus Arianus — als solcher galt ihm auch Meletius — als katholischen Bischof anerkannt hätte. Und nun hatte gar Athanasius, der Hort der Rechtgläubigkeit, der soviel für die gute Sache erduldet und den er selbst dafür hochgepriesen hatte, nachgegeben Er war bereit mit den Ketzern Gemeinschaft zu halten!.

Rufin möchte den Anlass zur Separation in der Missstimmung gegen Eusebius suchen. Man braucht nicht nach solchen auf der Oberfläche liegenden Motiven zu greifen[1]): es ist der Bruch des Rigoristen, wenn man will, des Ultraconservativen, mit den Realpolitikern.

Denn zum B r u c h e ist es nun gekommen: seine Diakonen, welche in seinem Namen die Synodalepistel unterschrieben hatten, mochte Lucifer zwar nicht desavouieren.

---

beziehen; das erwähnte Concil wäre das von Alexandrien. Man könnte noch weiter gehen und sagen, Lucifer und Eusebius seien beide zunächst nach Antiochien gegangen; Eusebius von dort nach Alexandrien, indem er dem Lucifer das Versprechen abnahm, während seiner Abwesenheit nichts zu unternehmen (vgl. p. 52 Note 1). Nur ist diese erste Reise durch nichts zu belegen.

1) Vgl. auch Hieron. Lucif. cp. 20: praetereo illa quae quidam ex maledicis quasi satis firma defendunt: hoc illum amore gloriae et nominis in posteros transmittendi fecisse: necnon et pro simultate, quam adversus Eusebium propter Antiochenam dissensionem susceperat. Nihil istorum de tali viro credo.— —.

Digitized by Google

Er selbst hob die Kirchengemeinschaft mit den bisherigen Freunden auf.

Dieser letzte Satz ist freilich ein umstrittener, und von jeher haben sich hier die Meinungen gegenüber gestanden. Da Lucifer wenigstens auf seiner Insel als Heiliger verehrt wird,[1] so haben begreiflicherweise katholische Auctoren ein Interesse daran, anzunehmen, dass Lucifer entweder selbst überhaupt nicht zum Schismatiker geworden oder doch vor seinem Tode in den Schoß der Kirche zurückgekehrt sei.

Was die erste Frage anbetrifft, so ist freilich nicht zu verkennen, dass schon unsere erste Quelle, Rufin, sich mit einiger Reservation äußert. Trotzdem kann man auch seine Worte nicht anders deuten, als dass Lucifer thatsächlich, unzufrieden mit den bisherigen Freunden, sich von der Gemeinschaft mit ihnen zurückzog.[2] Diese Ansicht ist deutlich ausgesprochen von Hieronymus,[3] der im Übrigen mit der größten Achtung von dem Bischof spricht; und ebenso äußern sich Augustin,[4] Ambrosius[5] und Sulpicius Seve-

---

1) Vgl. hierüber den Anhang III.

2) Rufin I, 30: diu ergo de hoc multumque deliberans cum ex utraque parte concluderetur, elegit, ut legato suo recepto erga caeteros sententiam disparem, sed sibi placitam custodiret. Igitur reversus ad Sardiniae partes sive quia cita morte praeventus tempus sententiae mutandae (!) non habuit sive hoc animo immobiliter sederat, parum firmaverim.

3) Hieron. a. a. O. in tali articulo Ecclesiae, in tanta rabie luporum, segregatis paucis ovibus, reliquum gregem deseruit. — — nihil istorum de tali viro credo (vgl. p. 53 Note 1) unum est quod constanter loquar, verbis eum a nobis dissentire, non rebus — —.

4) August. ep. 135 bei Migne XXXIII, 813: sic multitudinibus per schismata et haereses pereuntibus subvenire consuevit. Hoc displicuit Lucifero quia factum est in iis suscipiendis atque sanandis qui veneno perierant ariano; et cui displicuit in tenebras cecidit schismatis amisso lumine veritatis.

5) Ambros. de excessu Satyri cp. 47 (Migne XVI, 1362/63): Lucifer se a nostra tunc temporis communione diviserat, et quamquam pro fide exulasset et fidei suae reliquisset haeredes, non (?) putavit tamen fidem esse in schismate.

Digitized by Google

rus.[1]) Seine Anhänger, Faustinus und Marcellinus lehnen zwar ab, dass er ihnen neue Lehren hinterlassen habe,[2]) sind aber sonst der Ansicht, dass er sich von allem Verkehr mit denen, welche die Ketzer aufnahmen, freigehalten habe. Socrates[3]) und Sozomenos[4]) äußern sich so unbestimmt, dass man ihre Worte drehen und deuten kann. Dazu beweist schließlich das Vorhandensein einer Sekte, die man nach ihm nannte, wenn ihre Vertreter auch unter Umständen die Bezeichnung ablehnen mochten,[5]) die Thatsache, dass Lucifer mit der Großkirche gebrochen hat.

Dass man aber über diesen Punkt nicht zur völligen Klarheit kommen kann, ist freilich die Folge davon, dass man über die letzten Lebensjahre des Mannes überhaupt fast gar nichts weiß. Nach jener Katastrophe hatte er seinen Weg über Italien nach Sardinien zurückgenommen. In dem libellus precum wird erzählt, dass er auch in Neapel eine ähnliche Scene wie in Antiochien provociert habe, indem er dem Bischof Zosimus, der an Stelle des rechtgläubigen, verbannten Maximus gesetzt war, die Kirchengemeinschaft verweigerte. Die ihm von Lucifer geweissagte göttliche Strafe für seine Anmaßung soll Zosimus pünktlich erlitten haben.[6])

Noch einige Jahre mag Lucifer in seiner Diöcese ge-

---

1) II, 45: in tantum eos qui Arimini fuerant, (Lucifer) condemnavit, ut se etiam ab eorum communione secreverit, qui eos vel sub satisfactione vel poenitentia receperint. Dadurch will er freilich kein abschließendes Urteil über Lucifer fällen: id recte an perperam constituerit dicere non ausim.

2) lib. prec. cp. 24.

3) Socr. III, 9: Λούκιφερ, αὐτὸς μὲν τὰ τῆς ἐκκλησίας φρονῶν, εἰς τὴν Σαρδονίαν ἐπὶ τὸν οἰκεῖον θρόνον ἀπεχώρει. οἱ δὲ πρότερον συλλυπηθέντες αὐτῷ ἔτι καὶ νῦν τῆς ἐκκλησίας χωρίζονται.

4) Sozom. V, 13: οἱ γὰρ ἐπὶ τούτοις αὐτῷ συναχθόμενοι, σφᾶς τῆς ἐκκλησίας ἀπέσχισαν. αὐτὸς δὲ, καίπερ ὑπὸ τῆς λύπης κρατούμενος — —, ὁμοφρονῶν τῇ καθόλου ἐκκλησίᾳ, εἰς Σαρδονίαν ἀφίκετο. Dürfte man auf Sozomenos überhaupt etwas geben, so würde dies Zeugnis gegen unsere Ansicht aufzuführen sein.

5) lib. prec. a. a. O.

6) a. a. O. cp. 7. — Die acta des Maximus finden sich bei Mazochius a. a. O. p. 577 ff.

Digitized by Google

wirkt haben und hat vielleicht einen nicht geringen Einfluss auf die Stimmung der Sardinier ausgeübt.[1]) Man möchte ihm dadurch eine Art von Ehrenrettung zu Teil werden lassen, dass man annimmt, ein schneller Tod habe ihn an der Versöhnung mit der Kirche verhindert.[2]) Dem steht das Zeugnis des Hieronymus entgegen, dass er im Jahre 370 gestorben ist.[3])

»371: Athanasius und Lucifer werden endlich im Tode ruhig; zwei Männer, die mit ganz verschiedenen Mitteln und Fähigkeiten auf einen Zweck hinarbeiteten«. Diese Worte Spittlers[4]) — die freilich einen chronologischen Irrtum enthalten[5]) — überraschen durch ihre prägnante Schärfe. Vielleicht aber hat unsere Darstellung gezeigt, dass so verschiedene Mittel bei so verschiedenen Fähigkeiten es zweifelhaft erscheinen lassen, ob wirklich auch der Zweck der gleiche war. Freilich, Athanasius und Lucifer haben beide für die Rechtgläubigkeit gekämpft und gelitten, aber Athanasius stellte seine Kräfte in den Dienst der Kirche und ihrer Einigung; Lucifer wertete die Partei höher als das Ganze. Athanasius: hochgebildet, gleich groß als Staatsmann und als Theologe, beide Eigenschaften vereinend in einer weitherzigen Persönlichkeit, konsequent und beharrend, doch nicht fanatisch, stets den Blick auf das Ganze richtend und den Fortschritt der Dinge stets beachtend, beherrscht sein Jahrhundert, gleich reich an Gedanken wie gewaltig in ihrer Durchführung. Lucifer: ohne höhere Bildung, ein ehrlicher Christ

1) Vgl. darüber wie über den Besuch des Gregorius von Elvira auf Sardinien unten Cap. II.

2) So schon Rufin a. a. O. Vgl. p. 54 Note 2.

3) Hieron. Chron. ad ann. 370: Lucifer Calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniae et Philone Libyae numquam se arianae miscuit pravitati.

4) In der Tabelle zur zweiten Periode der Kirchengeschichte.

5) Athanasius ist am 3. Mai 373 (vgl. vita aceph. Sievers a. a. O. p. 161) gestorben; betreffs Lucifer könnte man schwanken zwischen 370 und 371, da neben der Angabe des Hieronymus (vgl. Note 3) auch Gratiano II et Anicio coss. (vgl. Coleti proleg. p. L), also 371, sich findet.

Digitized by Google

von polternder Aufrichtigkeit, mit der Beschränktheit und dem Fanatismus eines Puritaners, weder Theolog noch Staatsmann, hat die Zeichen seiner Zeit nicht verstanden und nicht verstehen wollen, sondern hat gegrollt mit dem Fortschritt, den er nicht zu hindern vermochte.

Die Geschichte ist über ihn hinweggegangen, wie sie über den Versuch des Constantius, der christlichen Kirche eine Formel aufzuzwingen, der die innere Kraft fehlte, hinweggegangen ist. Eines ist geblieben und hat die Jahrhunderte hindurch geherrscht: der Gedanke des Athanasius.

Digitized by Google

Capitel II.

Das Schisma der Luciferianer.

Man befindet sich in der eigentümlichen Lage, bei der Betrachtung des sogenannten luciferianischen Schisma ganz absehen zu dürfen von der Person des Mannes, von dem dasselbe seinen Namen trägt. Zwar fanden wir in seinen Schriften Ansätze genug, welche es uns psychologisch erklärten, dass dieser Mann zum Schismatiker werden konnte; wir glaubten auch auf Grund der Quellen annehmen zu können, dass er es wirklich geworden ist; aber wie es sich auch damit verhalten möge und bis zu welchem Grade er selbst auch das Schisma organisiert haben mag, als eine greifbare historische Größe tritt uns dasselbe erst in seinen Anhängern entgegen.

Wir werden, bevor wir den Charakter des Schisma erwägen und seiner Träger gedenken, zuerst einen kurzen Überblick über die hauptsächlichsten unserer Quellen voraufschicken müssen.

I.

Die Art des Schisma betreffend ist als Hauptquelle zu nennen des Hieronymus altercatio Luciferiani et Orthodoxi, gewöhnlich als Dialogus contra Luciferianos, doch ohne handschriftlichen Grund, citiert.[1] Dieser Dialog,

---

1) edid. Martianay IV, 2 p. 289—306. Vallarsi II (edit. I u. II) 169—202, abgedruckt bei Migne XXIII.

Digitized by Google

von dem man mit Recht urteilt, dass er mit einer Milde geschrieben sei, welche die späteren Streit- und Schmähschriften des Hieronymus vermissen lassen,[1] giebt eine deutliche Darlegung der Ansichten der Luciferianer: dieselben werden ohne Parteilichkeit entwickelt, und wenn auch begreiflicherweise der Dialog von vorne herein auf die Niederlage des Luciferianers angelegt ist, so wird demselben doch Raum genug für eine freie und ausführliche Entwicklung seines Standpunktes gelassen. Wie weit der Dialog, der geschickt eingeleitet ist, sich an ein wirkliches Ereignis anlehnt, ist eine müßige und gleichgültige Frage. Er setzt jedenfalls voraus, dass Hieronymus Luciferianer gekannt und mit ihnen disputiert haben muss.

Das führt uns zu der Frage, wann dieses Buch und wo es geschrieben ist. Man hat seit Martianay angenommen, es sei vor Ostern 379 während des Aufenthaltes des Hieronymus in Antiochien geschrieben. Dorthin hatte sich Hieronymus nach seinem Aufenthalte in der syrischen Wüste begeben; er war nach längerem Schwanken, welche Partei er in der noch immer nicht beigelegten sogenannten meletianischen Streitigkeit nehmen solle,[2] dem Paulinus beigetreten und von diesem wider seinen Willen zum Presbyter geweiht worden. Der Hauptgrund für diese Datierung ist, dass Hieronymus in der Aufzählung seiner Werke, welche er in de vir. illustr. 135 giebt, und welche sich im übrigen genau nach der Zeitfolge richtet, dem Dialoge seine Stelle vor dem Chronicon anweist, welches er 380 in Constantinopel verfasst hat. Vor dem Dialog steht der Brief an den Heliodorus, welcher noch in der Wüste von Chalcis verfasst ist. Unter diesen Umständen erscheint die Abfassung in Antiochien sehr wohl möglich, zumal während des Hieronymus Anwesenheit oft genug die Rede auf des Paulinus Ordination

1) So zuerst von Cölln bei Ersch und Gruber. Dann Zöckler, Hieronymus, der unseren Dialog p. 77—80 bespricht, und Freemantle im D. C. Biogr.

2) Vgl. ep. 15. 16 an Damasus; im übrigen siehe Rade, Damasus p. 94 ff.; Zöckler a. a. O. p. 69 ff.

Digitized by Google

durch Lucifer und das von dem Letzteren veranlasste Schisma gekommen sein mag.

Dem gegenüber meint Möller[1]) die Abfassung des Dialoges auf 382 zu Rom ansetzen zu müssen, in eine Zeit, als Hieronymus bereits die rechte Hand des Damasus war. Diese Ansicht stützt sich zunächst darauf, dass keine Stelle der Schrift darauf hinweist, dass sie in Antiochien geschrieben sei. Im Gegenteil, die Antiochena dissensio wird cp. 20 in so kühl referierender Weise erwähnt, dass man schließen möchte, so habe der Schriftsteller an Ort und Stelle nicht schreiben können.[2]) Dass Hieronymus sich an einer Stelle auf die Akten der Synode von Ariminum beruft und für eine genauere Kenntnis dieser ganzen Zeit auf die publica scrinia verweist, denen auch er seine Notizen entnommen haben will, lässt vermuten, dass er sich in Rom befand und aus römischen Archiven die betreffenden Aktenstücke einsah.[3]) Vor allem aber, in Rom kam es bis zum Jahre 382 mehrfach zu lebhaften und stellenweise gewaltthätigen Auseinandersetzungen mit den Luciferianern, gegen die sich der Bischof Damasus zu wenden hatte: Hieronymus war damals in Rom, und zu des Damasus Unterstützung wird er die Schrift geschrieben haben.

Zunächst ist zu sagen, dass man innere Gründe für die Abfassung in Antiochien überhaupt nicht hat, denn es ist nur eine Folgerung, welche Zöckler aus dem ihm bereits feststehenden Resultate abstrahiert hat, wenn er behauptet, dass zu Antiochien die Partei der Luciferianer eine besonders regsame gewesen sei und dass deshalb Hieronymus seine Schrift gegen sie gerichtet habe.[4]) Von Luciferianern in An-

---

1) R. E. IX, p. 110 Note. Herr Professor Möller war so freundlich, mir seine Gründe für diese Ansicht schriftlich mitzuteilen.

2) Aus der verderbten Stelle im Anfang des cp. 20, die verschiedene Conjecturen ermöglicht, lässt sich nichts schließen.

3) cp. 18: quod si quis a nobis fictum putat, scrinia publica scrutetur. — — quae si quis plenius discere cupit, in Ariminensis synodi actis reperiet, unde et nos ista libavimus.

4) Zöckler a. a. O. p. 78.

Digitized by Google

tiochien wissen wir lediglich nichts, haben sogar keinen Grund zu der Annahme, dass die Partei dort überhaupt Anhänger gehabt hat. Ebenso voreilig aber ist die Behauptung in der praefatio zum Dialoge:[1] — — nam et Antiochiae Luciferianus atque Orthodoxus altercati sunt et proxime ab illa altercatione scribere se Hieronymus profitetur. Das Letztere ist freilich richtig: aber nirgends steht, dass man zu Antiochien gestritten habe. Darum ist auch der Satz Zöcklers:[2] »auf einem öffentlichen Platz in Antiochien beginnt jener Luciferianer etc.« einfach aus der Luft gegriffen. Alle diese zuversichtlichen Behauptungen sind gemacht, und die Datierung des Dialoges auf das Jahr 379 und nach Antiochien findet ihre Begründung einzig und allein in der oben angeführten Stelle bei Hieron. cat. 135.

Andererseits kann nicht geleugnet werden, dass dieses Argument schwer ins Gewicht fällt gegen die Ansetzung der Schrift auf 382. Hat man keine Daten, welche die Abfassung zu Antiochien auch nur erklärlich erscheinen ließen, so steht jener anderen Annahme keinerlei äußere Bezeugung zur Seite. Aber das steht außer Zweifel, dass dieselbe es uns ermöglichen würde, dem Gemälde, welches der Dialog vor uns aufrollt, einen historischen Hintergrund zu geben, von dem es sich hell abheben würde. Auch die Erwähnung des Diakonen Hilarius und die Kenntnis seiner Ansichten betreffs der Ketzertaufe ist in Rom weit eher verständlich als in Antiochien, wo man schwerlich von demselben auch nur gewusst haben wird. Denn nach allem, was wir wissen, stand jener Hilarius mit seinen Ansichten allein.

Auf eine bestimmte Entscheidung[3]) wird man somit ver-

---

1) Bei Vallarsi II. p. 169.

2) Zöckler a. a. O.

3) Dieselbe lässt sich auch nicht durch eine Vergleichung der Bibelcitate des Büchleins herbeiführen. Dieselben repräsentieren einen Text, der immerhin der Vulgata noch fern steht. 382 begann Hieronymus seine Übersetzung mit dem neuen Testament. Die neutestamentlichen Citate des Dialogs geben einen Mischtext zwischen der von Sabatier aufgenommenen Latina und der Vulgata.

Digitized by Google

zichten müssen, wenn man sich innerhalb des Rahmens dessen halten will, was die Quellen und die historische Combination an die Hand geben. Übrigens würde dieselbe an dem Werte der Quelle für unsere Zwecke wenig ändern, und erscheint daher unter diesem Gesichtspunkte als eine Frage von geringem Belang.

Unsere zweite Hauptquelle giebt über den Charakter des Schisma nur gelegentliche Aufschlüsse, da sie sich hauptsächlich mit den Schicksalen der Träger desselben beschäftigt. Sie ist für uns von um so größerer Wichtigkeit, je weniger wir sonst von einzelnen Luciferianern und von der Verbreitung derselben in den verschiedenen Landesteilen wissen. Diese Quelle ist des Faustinus und Marcellinus libellus precum ad imperatores.[1]) Betreffs dieser Schrift kann man nicht zweifeln, dass dieselbe 383 oder 384 zu Constantinopel dem Kaiser Theodosius übergeben worden ist. Derselbe hat jedenfalls den in der Bittschrift ausgesprochenen Wünschen in einem Reskript an den praefectus praetorio Cynegius im Jahre 384 entsprochen.[2])

Die Bittschrift ist direkt hervorgerufen durch Belästigungen und Gewaltthätigkeiten, denen die beiden Presbyter speziell während eines Aufenthaltes in Palästina ausgesetzt waren, von denen aber die Luciferianer überhaupt an einer Reihe von Orten betroffen worden zu sein scheinen. Solche

1) Faustini et Marcellini presbyterorum partis Ursini libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium; abgedruckt in Bibl. Max. Lugd. V, 652 ff., bei Gallandi VII, 441 ff. (vgl. auch prolegomena XIII—XV) und bei Migne XIII, 81 ff. (vgl. col. 29 ff.). Eine genaue Übersicht über die bis zum Jahre 1770 erschienenen Ausgaben bei Schönemann, Bibl. T. I, 547/554 (vgl. Migne XIII, col. 34 ff.).

2) Vgl. die proleg. bei Gallandi und Rade a. a. O. p. 8 Note. Arcadius ist Mitregent (nicht vor 383), Damasus ist noch am Leben (nicht nach 384). Überreicht ist die Schrift nach cp. 3 in hac urbe C. Politana. — Das Reskript des Theodosius bei Migne XIII, col. 107/108. Cynegius war praefectus praetorio seit Mitte Januar 384. — Nicht unmöglich ist es, dass die Überreichung des libellus mit dem im Juni 383 zu C. P. gehaltenen Concil von Bischöfen »aller« Parteien (Socr. V, 10) in Verbindung steht.

Digitized by Google

Verfolgungen darzustellen, ihnen gegenüber das gute Recht der Luciferianer, als der eigentlich Katholischen, zu betonen und daran die Bitte zu knüpfen, die Kaiser möchten solches Unwesen und solche Unbilligkeiten nicht mehr dulden, bildet den Inhalt der Schrift, deren vielfach übertriebene und parteiische Ausführungen mit der größten Vorsicht aufzunehmen sind.

Dem libellus ist eine Vorrede voraufgeschickt, überschrieben de eodem schismate Ursini, welche gar keine Verwandtschaft mit dem Hauptteil der Schrift zu haben scheint: nur dass dieselben Presbyter sich am Schlusse als Verfasser nennen. Ob das Schisma des Ursinus in irgend welcher Beziehung zu dem luciferianischen steht, ist eine Frage, welche hier noch nicht untersucht werden kann, da sie in die Geschichte des Schisma übergreift. Dagegen ist schon hier zu sagen, dass man Grund genug hat, an der Identität der Verfasserschaft bei Vorrede und libellus zu zweifeln.[1]

Außer den Schriftstellern, welchen wir die Notizen über die Vorgänge zu Antiochien im Jahre 362 verdanken, haben sich mit den Luciferianern die sogenannten Ketzerkataloge beschäftigt, welche unter dem Namen des Augustinus, Praedestinatus, Pseudo-Hieronymus, Isidorus von Sevilla, Paulus, Honorius von Augustodunum und Gennadius[2] bekannt sind. Ihre Notizen, die sich mehr oder weniger reducieren lassen, geben uns im übrigen keinerlei nähere Aufschlüsse, als dass man die Luciferianer als Schismatiker, nicht aber als Häretiker betrachtete. Darum haben Epiphanius und Philastrius sie in ihre Listen überhaupt nicht aufgenommen.[3] Ein Problem

---

1) Vgl. weiter unten Abschnitt III.

2) Oehler, corpus haereseol. I. Die Stellen sind die folgenden: Aug. de haeres. 81. Praedest. 81. Ps.-Hieron. 25. Isidor. 56. Paulus 45. Honor. 71. Genn. 14.

3) Aug. a. a. O.: Luciferianos a Lucifero Calaritano episcopo exortos et celebriter nominatos nec Epiphanius nec Philastrius inter haereticos posuit: credo tantummodo schisma non haeresim eos condidisse credentes.

Digitized by Google

enthält aber die Notiz des Augustin, in welcher den Luciferianern ein materialistischer Irrtum betreffs der Entstehung der Seele zum Vorwurf gemacht wird. Es heißt bei Augustin im Anschluss an die Bemerkung, dass weder Epiphanius noch Philastrius in den Luciferianern Häretiker haben sehen wollen: apud quendam tamen, cuius nomen in eodem eius opusculo non inveni, in haereticis Luciferianos positos legi per haec verba: Luciferiani, inquit, cum teneant in omnibus catholicam veritatem in hunc errorem stultissimum prolabuntur, ut animam dicant ex transfusione generari; eademque dicunt et de carne et de carnis esse substantia. Auf Grund dieser Stelle zweifelt Augustin, ob nicht doch am Ende die Luciferianer unter die Ketzer zu setzen seien. Interessant ist nun, dass Pseudo-Hieronymus[1]) wörtlich dieselbe Notiz und nur diese über die Luciferianer in sein Werkchen aufgenommen hat und zwar in einer Form, die erkennen lässt, dass er selbst sie gemacht hat. Beruft sich nun Augustin auf einen Anonymus, dem er seine Nachricht verdanke, so liegt der Schluss sehr nahe, dass er aus eben diesem Werke seine Kunde genommen haben möchte. Diese Annahme wird dadurch bestärkt, dass er im folgenden Capitel bei Erwähnung der Jovinianer sich wiederum auf den Anonymus beruft, welcher die ihm freilich auch sonst bekannte Sekte gleichfalls nenne.[2]) Nun ist man zwar der Ansicht, dass Pseudo-Hieronymus ein Excerpt aus Isidor und anderen Schriftstellern sei und darum ganz spät angesetzt werden müsse. Allein diese Ansicht ist eine bloße, durch nichts gestützte Behauptung.[3]) Im Gegenteil

---

1) A. a. O. Oehler p. 294. Ps.-Hieron. hat perlabuntur und in der letzten Zeile eandemque. Das Letzte ist ohne Zweifel das Richtige.

2) Vgl. Aug. 13 mit Ps.-Hieron. 22.

3) Oehler, dessen Ausgabe übrigens eine vollständig unzulängliche und oberflächliche ist, behauptet p. XIII: quaedam eius particulae sunt ex Hieronymi de Ecclesiasticis Scriptoribus libro repetitae, alia ex Isidoro, alia ex Gennadio, alia ex aliis, partim antiquioribus, scriptoribus desumpta. Er hat aber kein Argument für die letzteren Behauptungen beigebracht, und was die Benutzung des Catalogus be-

Digitized by Google

lassen sich außer dem angeführten, an sich schon durchschlagenden Argumente noch andere Gründe anführen, welche die Abfassung des Werkchens bereits um 400 sicher stellen.[1]) Hieronymus selbst kann es nicht geschrieben haben; auch kannte es bereits Augustin als anonym.[2]) Jedenfalls aber rückt es bei unserem Ansatz in eine wichtigere Stelle als bisher ein und verdient vielleicht auch in anderer Beziehung größere Beachtung, als ihm bisher zu Teil geworden ist. Was die Notiz ihrem Inhalt nach betrifft, so muss sie, da wir gar keine Mittel sie zu controllieren besitzen und des Irrtums der Luciferianer bei keinem anderen Schriftsteller Er-

---

trifft, so zeigt unsere folgende Note, warum dieselbe durchaus nicht für Oehlers Ansicht spricht.

1) Dieselben hier in extenso vorzuführen, würde aus dem Rahmen des Themas herausfallen. Zu beachten ist Folgendes: der Verfasser hat einige Quellen selbständig benutzt. So hat er cp. 24 eine Ansicht über die Hierakiten, welche direkt aus Athan. de syn. 16, resp. dem dort angeführten Brief des Arius entnommen sein muss. Augustin und Praedestinatus haben andere Nachrichten. Der Verfasser kannte das bei Euseb. V, 20, 2, vgl. Hieron. cat. 35 erwähnte Werk des Irenäus περὶ ὀγδοάδος und entnahm aus ihm einige Notizen für sein cp. 6. Er benutzt an einer Reihe von Stellen — einige derselben sind von Oehler übersehen — den Catalogus des Hieronymus (vgl. Ps.-Hieron. 2 mit cat. 17; 17 mit 37; 19, 30, 31, 33, 36 mit cat. 40, 69, 93, 70 und 107). Dazu hatte er keine Veranlassung, wenn er ein bloßer Abschreiber war. Endlich ist die Aufmerksamkeit auf die bei Ps.-Hieron. erwähnten 10 vorchristlichen Häresieen zu lenken, welche genau dieselben sind, zu denen sich die Kataloge bei Just. Dial. 80 und Heges. bei Euseb. IV, 22, 7 ergänzen, wenn man nach einer mir notwendig erscheinenden, schon von Drusius ad loc. ausgesprochenen Conjectur bei Justin Herodianer statt Hellenianer liest. Hier liegt jedenfalls ein Rätsel vor.

2) Dass das Buch dem Hieronymus überhaupt zugeschrieben wird, ist lediglich Willkür des ersten Herausgebers; vgl. Oehler p. XII. Augustin a. a. O. 88 (Oehler p. 223) klagt darüber, dass er ein angebliches Werk des Hieronymus über die Häresieen nicht habe auftreiben können, als er seine Schrift ausarbeiten wollte. Das uns vorliegende, von ihm benutzte Werk kann also nicht von Hieronymus herrühren. Außer anderen spricht auch der Umstand dagegen, dass Hieronymus im Dialoge von der in Ps.-Hieron. ausgesprochenen Ansicht betreffend die Luciferianer gar nichts weiß.

Digitized by Google

wähnung geschieht,[1]) vorläufig auf sich beruhen bleiben. Dass katholische Schriftsteller Schismatiker in möglichst schlimmen Geruch zu bringen suchten, dadurch dass sie ihnen dogmatische Irrtümer und sittliche Schäden aller Art nachsagten, ist ja seit den Tagen Novatians zur Regel geworden.

II.

Das Concil von Alexandrien hatte, wie wir gesehen haben, die Wiederaufnahme der Arianer in die Kirchengemeinschaft schon unter der Bedingung zugestanden, dass dieselben sich zur Anerkennung des nicänischen Symbols und damit verbundener Abschwörung und Verdammung der arianischen Häresie bereit erklärten. Wir haben gesehen, wie trefflich diese Bestimmung den Bedürfnissen der Zeit entgegenkam und der Entwicklung der Dinge Rechnung trug. Dennoch wäre es falsch zu glauben, dass man ihren Wert überall anerkannt hätte. Auf der Synode selbst gab es eine Partei, welche den entgegengesetzten Standpunkt einnahm, und wir wissen auch sonst, dass besonders im Westen die Stimmung den Bischöfen gegenüber, welche schließlich dem Drucke des Kaisers und der Homöer nachgegeben hatten, keine freundliche war.[2]) Überall regten sich die Rigorosen, und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Nachricht der Kirchenhistoriker,[3]) dass Hilarius und Eusebius bei ihrer Heimreise aus der Verbannung überall dahin gewirkt hätten, Zwistigkeiten beizulegen und Missverständnisse zu verhüten, auch darauf beziehen, dass sie ihren versöhnenden Einfluss verwandten, um die Gemeinden mit ihren Bischöfen einig zu halten. Im großen und ganzen brach sich denn auch die

---

1) Genn. 14 kommt nicht in Betracht; vielleicht liegt hier Abhängigkeit von Ps.-Hieron. vor.

2) Vgl. Sulp. Sev. II, 45, 5: Hilarius versuchte versöhnend zu wirken cum plerisque videretur non ineundam cum his unionem, qui Ariminensem synodum recepissent.

3) Socr. III, 9. 10. Sozom. V, 13. Vgl. auch die citierte Stelle bei Sulp. Sev.

Digitized by Google

Ansicht mehr und mehr Bahn, dass jene Bischöfe, als sie die datierte Formel von Sirmium unterschrieben, in der guten Meinung, dass sie nichts den Glauben Schädigendes gethan, dem Drucke kaiserlicher Befehle nachgegeben hatten.

Nur an einzelnen Orten blieb die Opposition nicht nur lebhafter, sondern sie führte sogar zu schismatischen Bildungen: obwohl die Nachrichten sehr spärlich sind und wir nicht überall die Zusammenhänge klar zu erkennen vermögen, scheint doch sicher zu sein, dass eine, numerisch nicht sehr starke, aber einige angesehene Männer unter ihren Mitgliedern zählende Partei unter dem bestimmenden Einfluss des Lucifer von Calaris an der Opposition gegen jene Bischöfe bis zu dem Grade festhielt, dass sie die Gemeinschaft mit der gesamten katholischen Kirche aufhob. Diese Partei, welche, da sie sich für die allein katholische hielt, gegen jeden Sektennamen lebhaft protestierte, ward von den Gegnern als die luciferianische bezeichnet.[1])

Was wollten diese Männer? Ihre prinzipiellen Sätze finden wir im Dialoge des Hieronymus und bei Faustinus und Marcellinus; man hat überhaupt, und insbesondere wo es sich um die Aufnahme von Häretikern in die katholische Gemeinschaft handelt, zu unterscheiden zwischen Bischof und Laien.[2]) Es ist freilich notwendig, um des Bestandes der Kirche willen, einen Laien, der zur arianischen Gemeinschaft gehörte, aufzunehmen, nachdem er Buße gethan;[3]) auch haben ja die Laien als unmündige Glieder der Kirche darin ihre Entschuldigung, dass sie ihren Bischöfen blindlings gefolgt sind.[4]) Auch einen Bischof mag man immerhin aufnehmen, doch kann er nicht mehr im Amte

1) lib. prec. cp. 24. Vgl. auch cp. 25.

2) Dial. cp. 4: numquam persuadebis id esse episcopum quod laicum poenitentem.

3) ibid. recipimus laicos, quoniam nemo convertetur, si se scierit rebaptizandum, et ita fiet, ut nos simus caussa perditionis eorum si repudientur.

4) cp. 12: sed laico ideo ignoscendum est, quia ecclesiam dei putans simpliciter accessit, et iuxta fidem suam credens baptizatus est.

Digitized by Google

bleiben. Denn auch von ihm muss man doch, da er Sünde gethan hat, Buße verlangen; nun aber gesteht der Bischof, wenn er Buße thut, selbst zu, dass er sündig gehandelt; damit geht er aber selbstverständlich seines Amtes verlustig, denn von dem Bischof muss man Reinheit des Charakters verlangen.[1] Er, der die Herde zu leiten hat und die Verantwortung für dieselbe trägt, darf sein Amt nicht dadurch beflecken, dass er den Glauben verleugnet, dass er zu den Ketzern abfällt, welche in jedem Falle den Heiden gleich zu achten sind.[2] Das aber geschah, als die Bischöfe die homöische Formel unterschrieben[3]: dieser Schritt war ein ebenso verderblicher, als wenn sie heidnischen Götzen ihre Opfer dargebracht hätten.[4] Darum muss sich der wahrhaft Reine und Katholische von ihnen abwenden, denn die ganze Kirche ist nun verpestet, sie ist zu einem Hurenhaus geworden.[5] Die Verderbnis der Welt hat sich der Kirche bemächtigt; im sorglosen und prunkvollen Leben der Bischöfe tritt das am meisten hervor; darum haben sie auch so leicht den Glauben vertauscht, weil sie auf diese Weise ihrem bequemen Leben nicht zu entsagen brauchen; darum sind sie nun, nachdem das Blatt sich wieder gewendet hat, geneigt, ihren Fehltritt rückgängig zu machen. Und solche, wahrlich »vortreffliche« Bischöfe wagen es, die Rechtgläubigen, welche

---

1) cp. 5: sacerdotem de gradu suo motum in eundem locum non posse restitui, quia aut poenitens sacerdotio carebit aut in honore persistens reduci in ecclesiam non poterit per ordinem poenitentis. cp. 12: episcopus aut poenitentiam non agit et sacerdos est, aut si poenitentiam egerit, esse episcopus desinit. Als Belege werden bekannte Stellen der Bergpredigt und der Pastoralbriefe beigebracht.

2) Bei Lucifer passim; ebenso im Dialogus (vgl. vornehmlich cp. 2) und im lib. prec.

3) lib. prec. cp. 5.

4) lib. prec. cp. 8: non hoc minus sacrilegium est, non haec minor impietas quam si sub persecutore gentili idolo sacrificatum esset: quoniam et haeresi perterritum subscribere daemoniis sacrificare est.

5) dial. cp. 1: asserebat quippe Luciferianus universum mundum esse diaboli, et ut iam familiare est iis dicere, factum de ecclesia lupanar.

Digitized by Google

keinen Drohungen, keiner weltlichen Gewalt, auch dem Kaiser nicht, gewichen sind, zu verfolgen?[1])

In diesen Sätzen scheinen novatianische und besonders donatistische Gedanken in der modificierten Form verwendet zu sein, dass, was in jenen von dem Verhalten gegenüber den Heiden ausgesagt ist, hier auch auf die Ketzer, speziell die Arianer, übertragen ist. Das würde keine prinzipielle Differenz, sondern nur eine den geänderten Zeitverhältnissen entsprechende Fortbildung bezeichnen.[2]) Die Kirche war jetzt in eine andere Stellung gerückt als zur Zeit der Verfolgungen unter den heidnischen Kaisern. Damals galt als Abfall von der Kirche, wenn man den Götzen opferte oder den Heiden die heiligen Schriften auslieferte. Solche lapsi waren jetzt nicht mehr zu bekämpfen. Seit Jahrzehnten gab es einen christlichen Kaiser; die Kirche begann in die Machtstellung einzurücken, welche einst das Heidentum behauptet hatte, und die Zeiten schienen nicht mehr fern, wo das letztere gänzlich unterdrückt sein würde. Aber nun war ein anderer Feind aufgetaucht: der Glaube der Kirche, von den Vätern überliefert und auf Synoden festgestellt, war in Gefahr. Hatte doch sogar ein christlicher Kaiser die Sache der Gegner des wahren Glaubens zu der seinigen gemacht; ja, er hatte, ganz wie die heidnischen Kaiser die Christen überhaupt, angefangen, die Rechtgläubigen (d. h. eben die einzig wahren Christen) zu verfolgen. Die Häresie hatte ihr Haupt hoch erhoben; schien da nicht wiederum eine Reaktion

1) lib. prec. passim; vgl. besonders die letzten Capitel. Das ironische Beiwort egregius für die katholischen Bischöfe ist stehend.

2) Eine prinzipielle Differenz findet man im meletianischen Schisma. Dasselbe entstand aus ähnlichen Motiven zur Zeit, als es sich noch um den Abfall zu den Heiden handelte. Aber die späteren Meletianer haben ungescheut mit Arianern Gemeinschaft gehalten, und es bestand, wie wir sehen werden, zwischen ihnen und den Luciferianern kein Verhältnis. Vielleicht ist aber gerade ihr Verhalten den Arianern gegenüber ein Beweis dafür, dass trotz ihrer rigoristischen Sätze die Eifersucht gegen den Bischof von Alexandrien eine Hauptrolle zunächst in dem Unternehmen des Urhebers des Schismas, dann aber auch bei seinen Nachfolgern gespielt hat.

Digitized by Google

notwendig, welche das Urteil, dass wer zu den Feinden des Christentums abgefallen sei, dem Satan verfalle, dahin erweiterte, dass auch diejenigen, welche mit Häretikern Gemeinschaft halten, unrettbar verloren seien?

Aber bei näherer Betrachtung erhalten die luciferianischen Sätze doch nicht nur ihr eigentümliches Colorit durch die Zeitgeschichte, sondern sie sind auch prinzipiell von den novatianisch- donatistischen verschieden.

Der Kirchenbegriff, den Novatian im dritten Jahrhundert aufgestellt hatte und der in einer zahlreichen Gemeinde noch immer fortlebte, forderte diese Consequenz: die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen. Also muss, wer zu ihr gehören will, rein und heilig sein. Darum darf Niemand in die Kirche aufgenommen werden, dem diese Eigenschaften abzusprechen sind, es sei denn, dass er vorher durch das Bad der heiligen Taufe sich seine Sünden habe wieder abwaschen lassen. Daher war die Ketzertaufe eine unweigerliche Consequenz dieses Kirchenbegriffes. Diese Consequenz haben im Laufe ihrer Entwicklung auch die Donatisten gezogen, allerdings unter besonderen Verhältnissen, und haben sich dadurch prinzipiell auf das gleiche Niveau mit den Novatianern gestellt.[1])

Es ist bezeichnend für die Luciferianer, dass sie die Ketzertaufe abgelehnt, jene Consequenz also nicht gezogen haben. Sucht man eine Erklärung dieser Erscheinung, so darf zunächst betont werden, dass auch hier ein Erträgnis der Entwicklung der Kirche im letzten Jahrhundert constatiert werden muss. Männer, welche in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts den katholischen Kirchenbegriff in Frage stellten, vermögen sich nicht vollständig von der voraufgegangenen Entwicklung zu emancipieren. Die Stellung der Kirche zur Wiedertaufe, wie sie kanonisch fixiert wurde auf der Synode von Arles, war nun bereits ein sicherer Besitz: es ist gewiss im Sinne der Luciferianer, wenn sie sich bei Hieronymus für ihre Taufpraxis

---

1) Vgl. Harnack in der Theol. Lit. Ztg. 1884 col. 87.

Digitized by Google

auf die consuetudo ecclesiae, auf den totius orbis consensus berufen. In diesem Punkte wollten sie Katholiken sein, ohne freilich zu bedenken, dass damit ihr Standpunkt prinzipiell ein haltloser wurde. Dass sie ferner an der katholischen Scheidung von Klerikern und Laien festhalten und von hier aus folgern, dass ein Laie, der von einem arianischen Bischof die Taufe empfangen, weil er im guten Glauben gehandelt habe, dass ihm die Weihe des rechten Christentums erteilt worden sei, nicht wiedergetauft werden müsse,[1]) setzt sie ohne Zweifel in Konflikt mit ihrer eigenen Prämisse, dass die Arianer den Heiden gleichzuachten seien, und es fällt dem Orthodoxen bei Hieronymus begreiflicherweise nicht schwer, die Inkonsequenz dieses Standpunktes aufzuweisen.[2])
Dass aber die Luciferianer die Ketzertaufe mit Bewusstsein ablehnten, dafür haben wir einen sicheren Beweis in der völlig isolierten Stellung, welche innerhalb seiner Partei derjenige Luciferianer einnahm, welcher zur Ketzertaufe fortschritt, Hilarius, der römische Diakon. Er war damit freilich zum Novatianer geworden.

Bei diesem Hinweis auf den Prozess der Entwicklung darf indessen unsere Erklärung nicht stehen bleiben. Den tieferen Grund jener Inkonsequenz der Luciferianer haben

---

1) Dial. cp. 12.

2) Übrigens liegt darin, dass die streitenden Parteien gleich zu Anfang sich darüber einig geworden sind, dass man die Arianer als Heiden zu betrachten habe, das dem Orthodoxen sehr gefährliche πρῶτον ψεῦδος des Dialoges, ohne welches derselbe freilich überhaupt nicht möglich sein würde: denn aus diesem Zugeständnis erwachsen dem Orthodoxen im Laufe des Gespräches die größten Schwierigkeiten, welche besonders in cp. 9—11 zu Tage treten, und über die Hieronymus nur dadurch hinwegtäuscht, dass er seinen Luciferianer nicht sagen lässt, was er wohl sagen könnte. Statt dessen hilft sich der Orthodoxe mit der Ausflucht: er wolle ja jetzt die Arianer weder verteidigen noch angreifen (cp. 11), während er doch bereits vorher ihre Verwerfung zugestanden hat. Und wenn er andrerseits den Vorwurf, den man gegen die Bischöfe von Ariminum erhebt, dadurch zu entkräften sucht, dass er betont, sie hätten nur im einfältig guten Glauben gehandelt, so urteilt er in ähnlicher Weise inkonsequent wie der Luciferianer.

Digitized by Google

wir vielmehr darin zu sehen, dass sie in ihren Sätzen überhaupt nicht von einem systematischen Interesse geleitet wurden. Soweit dieselben prinzipieller Natur sind, sind sie herzuleiten aus einem stark ausgeprägten Rechts- und Sittlichkeitsgefühl, welches aber dadurch, dass es von den konkreten Verhältnissen absieht und mit abstrakten Forderungen auftritt, missleitet ist. Eben an jene strenge Scheidung von Bischof und Laien, welche übrigens den Katholiken und Luciferianern gemeinsam ist, knüpft sich die prinzipielle Differenz. Da die Laien als unmündige Glieder der Kirche ganz in den Hintergrund treten und demnach der Bischof für seine Herde die Verantwortlichkeit übernimmt, so scheint es dem sittlichen Gefühle wie dem gesunden Menschenverstand entsprechend, wenn von dem Bischofe ein um so höheres Maß von Reinheit und Sittlichkeit gefordert wird. Wenn dem gegenüber die katholische Kirche immer mehr den Grundsatz betonte, dass das Sakrament des Amtes die Schwächen und Sünden des Verwaltenden decke und dass die Heiligkeit des Sakramentes durch die Beschaffenheit des Verwaltenden durchaus nicht influenciert werde, so hat sie doch seit der Zeit, wo sie ihren hierarchischen Kirchenbegriff auszubilden begann, fortwährend mit jener gegnerischen Auffassung ringen müssen. Klassisch verkörpert tritt uns dieser Widerstreit bereits bei Cyprian, dem eigentlich systematischen Begründer des katholischen Kirchen- und Amtsbegriffs entgegen;[1] aber gerade an seinem Beispiel vermögen wir zu erkennen, wie wenig systematisch sich jener Widerspruch begründen lässt und wie er als eine spontane, freilich hoch zu schätzende Äußerung des Rechts- und Sittlichkeitsgefühls erscheint. Darum haben auch zu allen Zeiten, wenn unter dem schützenden Amtsbegriffe die sittlichen Schwächen und Fehler der Individuen in zu grellem Lichte erschienen, Minoritäten in der Kirche dagegen opponiert.

Auch die luciferianische Bewegung ist nur als eine solche

1) Cypr. ep. 65. 67. 68. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I, p. 315. 316 f.

Digitized by Google

Reaktion aufzufassen, die ihre Veranlassung nahm an der Leichtigkeit, mit der eine große Anzahl von Bischöfen geneigt war, ihren Glauben zu vertauschen wie ein Gewand. In der Reaktion gegen diese bedenkliche Erscheinung, wie sie in dem Widerspruch gegen die Aufnahme der Bischöfe von Ariminum fixiert erscheint, hat sie sich nicht erschöpft; vielmehr ist im Laufe der Jahre dieser Anlass immer mehr zu einem blos historischen geworden, und die Opposition hat sich gegen das sittliche Gesamtverhalten des Klerus, im Besonderen der Bischöfe gerichtet. In demselben Maße aber ist ihre Eigentümlichkeit, die wir als für das luciferianische Schisma charakteristisch zu bezeichnen gewohnt sind, zurückgetreten, und das Maß von Ähnlichkeit, welches unserer Bewegung mit anderen rigorosen Bestrebungen gemein ist, in den Vordergrund getreten. Das wird am deutlichsten, wenn wir die Beziehungen verfolgen, in welche die Luciferianer zu dem allgemeinen Zuge der Zeit, zur Askese und Weltflucht, getreten sind. Die folgende Darstellung wird zeigen, dass an manchen Orten die Luciferianer von gewissen schismatischen Bewegungen, die ihre Entstehung anderen Veranlassungen verdanken, kaum zu unterscheiden sind.

Die Reaktion gegen das weltliche Wesen in der Kirche, welches, obwohl bereits früher eingedrungen, im Laufe des vierten Jahrhunderts rapide zunahm, hat nicht zum wenigsten die Erscheinung hervorgerufen, welche seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts dem christlich-religiösen Leben seine deutliche Signatur aufdrückt, das Mönchtum. Das Ideal auch unserer Luciferianer war das mönchische, wenn es auch nicht überall zur konsequenten Ausführung gekommen ist. Zunächst bleibt man nicht dabei stehen, den Bischöfen einen Vorwurf daraus zu machen, dass sie den weltlichen Herrn mehr gefürchtet haben als den himmlischen, dass sie bequem zu erlangende Ehren dem Martyrium für ihren Glauben vorziehen, sondern man sucht in pessimistischer Stimmung die Veranlassung dazu in dem ganzen weltlichen Leben; nicht nur die Kirche, die ganze

Digitized by Google

Welt ist dem Satan verfallen. Darum gilt es der Welt zu entsagen, ihre Güter von sich zu weisen und auf alle irdischen Ehren zu verzichten. Nur so kann man sich unbefleckt erhalten, kann man auch den in der Welt stets gefährdeten Glauben rein bekennen. Neben die Forderung der illibata und intaminata fides tritt so die Forderung der conversatio caelestis im streng asketischen Sinne; und wir werden sehen, dass in Ägypten eine luciferianische Gemeinde mit den dort sich ausbildenden Mönchskolonieen nicht nur Fühlung unterhält, sondern dass sogar ein Mönch Bischof der Gemeinde wird.

Das aber ist nun das Charakteristische: trotzdem ihr Ideal das gleiche war, glaubten die Luciferianer es in anderen Formen verwirklichen zu können als die Mönche. Sie dachten nicht daran, die Organisation der katholischen Kirche fallen zu lassen. In Conventikeln und indem sie sich um ihren eigenen Bischof scharten, als die wahre Kirche neben der Satanskirche, ohne Gemeinschaft mit ihr und doch in den gleichen Formen bestehend, glaubten sie ihr Ideal verwirklichen zu können. »Mögen jene doch ihre goldstrahlenden Basiliken haben, die prächtigen, mit eitlem Marmor geschmückten, von hochanstrebenden Säulen getragen, mögen sie doch ihren ausgedehnten Besitz behalten: das alles gefährdet nur den wahren Glauben. Wir, die wir die Wahrheit wollen, sind zufrieden, wenn wir Christum, unseren Gott, anbeten und verehren dürfen in niedriger und verworfener Krippe; hat er selbst doch nach seiner Menschwerdung in einer solchen gelegen.«[1])

Jenen tiefen Gemütern, welche der Trieb, den inneren Frieden wieder zu finden, den sie im Gewirre der Welt verloren hatten, hinausführte aus der Kirche und aus der Welt, hat die Kirche nichts in den Weg gelegt; so lange sie im Gedanken des Höchsten und Ewigen lebten, so lange sie um Politik und Dogmatik sich nicht kümmerten, ließ man sie ungestört. Anders jene Oppositionsparteien, die wie die Lu-

1) lib. prec. cp. 34.

Digitized by Google

ciferianer die politische Mission der Kirche praktisch in Frage stellten: hier sehen die Leiter der Kirche wirklich gefährliche Feinde. Mochten doch jene weltflüchtigen Sonderlinge ihr pessimistisches Ideal zu verwirklichen suchen, wie und wo sie wollten, nur nicht im Gegensatz zur Kirche mit den Formen der Kirche. Solche konventikelhaften Verirrungen, welche nur auf Lockerung und Zersplitterung aller lokalen Verbände ausgingen, mussten im Interesse der Mission der Kirche unterdrückt werden. Wir stehen in der Zeit, wo Gratian und Theodosius die letzte Hand anlegen, um in einer einheitlichen Staatskirche dem Reich das wirkungskräftigste Fundament zu schaffen. Zugleich ist der mächtige, erschütternde Gegensatz erstarkt, der in dem Protest des Mönchtums seinen Ausdruck findet. Parteien aber, welche die Mission der Weltkirche nicht anerkannten und in steter Opposition gegen sie verharrten, ohne doch im Prinzip mit irgend einer ihrer Formen zu brechen, haben kein historisches Recht: und so sind auch die Luciferianer nach kurzem Leben untergegangen.

III.

Eine Geschichte der luciferianischen Bewegung zu schreiben, ist uns aus zwei Gründen unmöglich gemacht: einmal sind die auf uns gekommenen, mehrfach nur in der Form von vereinzelten Notizen auftretenden Berichte so spärlich, abgerissen und unvollkommen, dass man sich vielfach darauf beschränken muss, den inneren Zusammenhang an der Hand der Quellen zu erraten; dann aber sind manche Erscheinungen, die uns als luciferianische entgegentreten, nicht als solche direkt nachweisbar und mit jener nur allgemein verwandt.

Von Lucifer von Calaris weiß uns die beglaubigte Geschichte, nachdem er sich nach Sardinien zurückgezogen hatte, nichts mehr zu melden. Aber eine gelegentliche Notiz bei Ambrosius lässt uns doch wenigstens einen gewissen Einblick in die Verhältnisse der Insel zu jener Zeit thun. In

Digitized by Google

der Gedächtnisrede nämlich, die der Bischof dem Andenken seines ihm sehr nahe stehenden Bruders Satyrus gehalten hat,[1]) erzählt er, wie derselbe auf einer Geschäftsreise, die ihn nach Afrika führen sollte, durch einen Sturm in die größte Gefahr gebracht wurde. In der Bedrängnis gelobte er Christ zu werden. Man landete in Sardinien. Satyrus aber, so erzählt Ambrosius, so begierig er war, das Christentum zu erfassen, so vorsichtig war er doch, und es lag ihm daran, zum Unterricht im Christentum einen wirklich katholischen Lehrer zu erhalten. Darum befragte er den herbeigerufenen Bischof, ob er auch wirklich katholisch sei, d. h. ob er mit katholischen Bischöfen und insbesondere dem von Rom kirchliche Gemeinschaft halte. Und zur Erklärung fügt Ambrosius hinzu: Sardinien sei damals unter dem Einflusse Lucifers von Calaris schismatisch gewesen, welcher aus der allgemeinen Kirche ausgeschieden war. Leider wird die Erzählung nicht weiter ausgeführt, und wir erfahren nicht, ob Satyrus ohne Mühe einen katholischen Bischof gefunden hat. Da nun sein Todesjahr in das Jahr 378 zu setzen ist,[2]) so befinden wir uns in der Zeit kurz nach dem Tode des Lucifer, den wir auf 370 ansetzen zu müssen glaubten. Die Ausdrucksweise des Ambrosius, welcher als bekannt vorauszusetzen scheint, dass Sardinien sich um 380 der Großkirche gegenüber schismatisch verhielt, lässt wohl den Schluss zu, dass Lucifer nach seiner Rückkehr eine größere Wirksamkeit entfaltet habe.

Vielleicht war der Ruf davon auch in weitere Gegenden gedrungen. Wenigstens berichten uns Faustinus und Marcellinus, dass der Ruhm Lucifers den ehrwürdigen Gregorius von Spanien, in welchem wir Gregorius von Elvira erkennen müssen, nach Sardinien geführt habe, um Lucifer seinen Besuch abzustatten. Er selbst, ein Mann von strengstem Glauben und höchster Heiligkeit im Lebenswandel, weigerte den Katholiken die Gemeinschaft und ward neben Lucifer das angesehenste Haupt der Bewegung.

1) Ambrosius de excessu Satyri fratris bei Migne XVI, 1362. 1363.
2) So die Benediktiner gegen Baronius, welcher für 383 ist.

Digitized by Google

Über dem Leben dieses Gregorius schwebt das größte Dunkel, und seine Person ist mehrfach der Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden, die freilich zumeist durch Fragen dogmatischer Natur hervorgerufen sind.[1] Seine nicht wegzuleugnende Beziehung zu den Luciferianern, die Thatsache also, dass er außerhalb der Großkirche gestanden hat, macht nämlich denjenigen große Schwierigkeiten, welche in ihm einen Heiligen verehren möchten. Als solcher steht er bereits in Usuards Martyrologia und im Martyrologium Romanum.[2] Am ausführlichsten hat sich mit der Frage, ob er nicht etwa doch vor seinem Tode in die Gemeinschaft der Kirche zurückgekehrt sein möchte, Florez beschäftigt und dieselbe trotz sichtbaren Schwankens nach umständlicher, aber willkürlicher Beweisführung bejahend entschieden.[3] Diese Frage hat nun freilich für den Historiker kein Interesse; und im vorliegenden Fall muss man wie bei Lucifer erklären, dass kein Grund zu der Annahme vorliegt, Gregorius möchte vor seinem Tode zur katholischen Kirche zurückgekehrt sein. Faustinus und Marcellinus äußern sich unzweideutig dahin, dass er ein hervorragendes, nach Lucifer vielleicht das angesehenste Mitglied ihrer Partei gewesen sei;[4] und in demselben Sinne ist die Notiz über ihn bei Hieronymus auch in der Erweiterung bei Prosper Aquitanus zu verstehen.[5]

---

1) Über Gregorius vgl. den vortrefflichen Artikel von Daniel im Dict. Chr. Biogr., der alles Material beibringt. Freilich: »the materials for a life of Gregorius are scanty.« Das Capitel, welches Gams, Kirchengeschichte Spaniens I, 310/314, vgl. auch 256 ff. und 279, dem Gregor gewidmet hat, ist so parteiisch geschrieben, dass es für die Beurteilung Gregors nicht in Betracht gezogen werden kann.

2) Dagegen nicht in dem sogenannten »Romanum parvum«, wie ich Gams p. 313 entnehme. Sein Consecrationstag ist der 24. April; vgl. Acta Sanctorum April Tom. III.

3) Florez, España Sagr. XII, 113—139; vgl. besonders 121—128. 129—132.

4) a. a. O. cp. 9 ff. 25. 27.

5) Hieron. chron. ad ann. 370: Lucifer Calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episc. Hispaniae et Philone Libyae numquam

Digitized by Google

Was nun sein Leben betrifft, so vermögen wir dasselbe kirchenhistorisch nicht mit Sicherheit einzureihen. Die Presbyter behaupten, dass er dem Hosius von Corduba, als derselbe, nachdem er die sirmische Formel von 357 unterschrieben hatte, nach Spanien zurückgekehrt war, energisch entgegengetreten sei und ihn sozusagen totgebetet habe.[1] Ihre Erzählung, deren fabelhafte Details natürlich auf sich beruhen, wird in willkommener Weise ergänzt durch den Brief des Eusebius von Vercellae, welchen derselbe aus dem Exil an Gregorius gerichtet hat.[2] In diesem Briefe wird Gregorius für die thatkräftige Haltung, die er dem abgefallenen Hosius sowohl als auch den Bischöfen von Ariminum gegenüber eingenommen habe und von der er dem Eusebius in einem Schreiben Mitteilung gemacht hatte, belobt und gebeten, auch fernerhin so zu handeln.[3] Der Brief setzt, wie gesagt, die Vorgänge von 359 voraus. Nun aber ist diese Sache freilich von Schwierigkeiten gedrückt. Wir haben nämlich die Angabe des Faustinus und Marcellinus, dass Gregorius allein von allen Rechtgläubigen niemals verbannt gewesen sei.[4] Dagegen scheint unser Brief vorauszusetzen,

se arianae miscuit pravitati. Prosper ad ann. 455 fügt die Notiz hinzu: sed dum vigorem iustitiae erga correctionem eorum qui cesserant non relaxat, ipse a suorum communicatione descivit (bei Migne I, 562). Dieser Satz bezieht sich freilich nur auf Lucifer; aber es ist willkürlich, wenn Florez a. a. O. p. 121 ihn in der Weise presst, dass Prosper dadurch habe andeuten wollen, die beiden anderen Genannten seien eben nicht Schismatiker geworden. Auch das Reskript des Kaisers auf den libellus precum nennt Gregorius neben Heraclidas von Oxyrinchus als Haupt der Luciferianer.

1) lib. prec. cp. 9 ff.

2) Bei Migne X, 713 unter den Werken des Hilarius fragm. hist. XI.

3) a. a. O.: literas sinceritatis tuae accepi, quibus ut decet episcopum et dei sacerdotem, transgressori te Osio didici restitisse et plurimis cadentibus Arimino in communicatione Valentis et Ursacii et ceterorum quos ipsi, agnito blasphemiae crimine ante damnaverunt, tuum assensum denegasse, fidem scilicet servans, quam patres Nicaeni scripserunt.

4) a. a. O. cp. 10 am Ende: solus Gregorius ex numero vindicantium integram fidem nec in fugam versus nec passus exilium.

Digitized by Google

dass Gregor in Ariminum war. Das wird dadurch verstärkt, dass unter den Gesandten der Synode an den Kaiser auch ein gewisser Gregorius genannt wird, hinter dem wir bei der Seltenheit des Namens[1] in jener Zeit unseren Gregorius suchen könnten. Nun aber ist zu Ariminum kein Bischof standhaft geblieben; auch müsste doch Gregor auf seine Weigerung verbannt worden sein. Indessen dass er in Ariminum war, ist nicht zu erweisen auf Grund der obigen Kombination; dagegen sein Widerstand gegen die Arianer und Hosius steht aus den beigebrachten Zeugnissen fest. Ist er also nicht verbannt worden, so ist das nur dadurch zu erklären, dass er nicht in Ariminum war, sondern von Spanien aus gegen die abgefallenen Bischöfe protestierte; auf etwas anderes weist auch der Brief des Eusebius nicht notwendig hin.[2]

Nach dem libellus precum ist Gregor, nachdem er den Lucifer in Sardinien aufgesucht hatte, auch noch nach Rom

---

1) Ein Gregorius von Calaris wird zwischen 253/303 erwähnt. Gregorius von Portus Augusti war auf der Synode von Arles 314 anwesend. Außerdem kennt man Gregorius, den ersten Gegenbischof des Athanasius und einen Gregorius von Caesena, der 361 starb. Vgl. das Dict. Chr. Biogr. — In der Liste der zu Mailand 355 anwesenden Bischöfe bei Baronius (vgl. oben p. 14) wird gleichfalls ein Gregorius genannt.

2) Wenn man auch dieses Resultat nicht anerkennen wollte, so hat man doch kein Recht, auf einem so unsicheren historischen Befunde solche Märchen aufzubauen, wie Gams es gethan hat. Im Interesse der Heiligkeit des Hosius, zu der er sich mit einem »fröhlichen Widerruf« seiner früheren Ansichten bekennt, bürdet dieser »Historiker« dem armen Gregorius eine wahre Last von Vorwürfen auf, da er in ihm, dem »groben Lügenschmiede«, den intellektuellen Urheber der über Hosius kursierenden Legende sieht. Seine Resultate mögen hier Platz finden, obwohl man, um sie würdigen zu können, die Beweisführung lesen muss: 1) Gregorius war in Ariminum, fiel 2) zu Nice oder doch in Ariminum. Er wurde 3) nicht verbannt, weil er gefallen war. Er schrieb 4) an Eusebius, weil er gefallen war, um sich weiß zu brennen. Er posaunte 5) in der Welt aus, dass er allein aufrecht gestanden sei. Er trennte sich 6) von der katholischen Kirche, um glauben zu machen, dass er nicht gefallen sei. Er ersann 7) ein ganzes Netz von Lügen, um darin seine Gegner einzufangen. (a. a. O. p. 279, vgl. p. 258.)

Digitized by Google

gekommen und hat mit Aurelius, dem dortigen Bischof der Luciferianer, in Kirchengemeinschaft gestanden. Als Hieronymus sein Buch de viris illustribus schrieb, also um das Jahr 390, hat er noch in Spanien gelebt und scheint nach wie vor im luciferianischen Interesse gewirkt zu haben. Auch schriftstellerisch ist er thätig gewesen, und Hieronymus weiß außer einigen von ihm als mäßig bezeichneten Tractatus noch von einem Werke de fide.[1] Dieses Buch nun besitzen wir, soweit ich zu sehen vermag, nicht mehr; man hat in Gregorius ohne jeden Grund den Verfasser des vollständig genügend bezeugten Tractates des Faustinus gleichen Titels sehen wollen; man will ihm das wahrscheinlich von Phoebadius von Aginnum verfasste Buch de fide zuschreiben, mit ebenso wenig Gründen. Wir werden daher bis auf weiteres bei dem Urteil des Bollandisten stehen bleiben müssen, welcher von der fraglichen Schrift meint: »etiamnum latet«.[2]

Die luciferianische Bewegung ist in Baetica auch an anderen Orten zum Ausbruch gekommen. So erzählt uns der libellus precum von einem Presbyter Vincentius, der für seine Gemeinschaft mit Gregorius heftige Anfeindungen zu erdulden hatte. Man vertrieb ihn schließlich aus seiner Kirche; er jedoch setzte auf freiem Felde und unter großer Beteiligung des Volkes seinen Gottesdienst fort. Aber auch

1) Hier. cat. 105: Gregorius Baeticus Eliberi episcopus usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et »de fide« elegantem librum; hodieque superesse dicitur. Man streitet, ob Subjekt des Zusatzes Gregorius oder sein Buch sei. Wäre die Lesart qui hodie ganz sicher, so könnte kein Zweifel sein, dass die erstere Auffassung die richtige ist. Sie erscheint aber auch so als die natürliche.

2) Acta Sanctorum April III. Über die Schrift des Phöbadius vgl. Histoire litt. de la France II, 1 p. 273 ff., besonders p. 274. 275. Gams meint freilich, Gregorius habe das Buch des Faustinus vielleicht einfach für sich in Anspruch genommen: »denn das Ideal der Urkirche, die er wieder herstellen wollte, muss auch die Gemeinschaft der Güter als ihre Eigenschaft aufweisen. Dies muss auch auf geistige Güter, wie z. B. Schriften, seine Anwendung finden. Gregorius als Haupt dieser Kirche konnte somit auch die Schrift eines seiner Unterthanen die seinige nennen« (p. 314).

Digitized by Google

hier unterbrachen die katholischen Bischöfe Luciosus und Hyginus die heiligen Handlungen in der stürmischsten Weise.[1] Gewiss liegt auch dieser Erzählung ein historisches Faktum zu Grunde: liegt es doch im Wesen der Sache, dass die Bischöfe aller Orten gegen das sektiererische Treiben so energisch wie möglich vorgegangen sind.

War Sardinien um das Jahr 380 mehr oder weniger schismatisch, so ist es von vorne herein wahrscheinlich, dass diese Tendenzen auch in Rom Eingang gefunden haben. Und das wird durch die Thatsachen beglaubigt: wir hören um dieselbe Zeit von einer luciferianischen Gemeinde in Rom, welche ihren eigenen Bischof hatte und in Opposition zum römisch-katholischen Bischof Damasus, von diesem heftig verfolgt, in kleinen Versammlungen ihren Gottesdienst abhielt. Sicher war auch hier das Hauptmotiv die versöhnliche Haltung, welche Damasus den Vorschlägen von Alexandria und seinem Einverständnis mit Athanasius gemäß zu den wieder zum katholischen Glauben zurückkehrenden Bischöfen einnahm. Dann aber richtete sich hier die Opposition vornehmlich gegen das weltliche Treiben des Klerus, und demgemäß treten die asketischen Tendenzen besonders lebhaft hervor.

Ein eigentümliches Missgeschick hat die römischen Luciferianer mit den Ursinianern, jener Partei in der römischen Kirche, welche nach dem Tode des Liberius den Ursinus zum Bischof wählte und die Anerkennung des Damasus hartnäckig verweigerte, in Zusammenhang gebracht. Ohne der Frage auf den Grund zu gehen, hat noch zuletzt Langen[2] diesen Zusammenhang phantasievoll ausgesponnen, und es ist nötig, obwohl schon Rade[3] den Sachverhalt ziemlich klar gestellt hat, auf die Frage nochmals einzugehen, da wir von Rade in einem wichtigen Punkte differieren.

---

1) a. a. O. cp. 20.

2) Langen, Geschichte der römischen Kirche I, p. 495 ff.; besonders 500. 502. 503.

3) Rade, Damasus, Bischof von Rom.

Digitized by Google

Dabei muss Entstehung, Ursache und Verlauf des ursinischen Schisma als bekannt vorausgesetzt werden.[1]

Es ist ein dünner Faden, aus dem man ein ganzes Netz von unhaltbaren Behauptungen herausgesponnen hat. Jene beiden Presbyter Faustinus und Marcellinus, welche den oft erwähnten libellus precum den Kaisern überreichten, sollen sich in einer dem Werke voraufgeschickten Vorrede als Ursinianer bekannt haben. Da sie nun Luciferianer waren, so wird flugs geschlossen, dass die Ursinianer, »von halbnovatianischen Grundsätzen über die Sünde des Abfalls ausgehend oder vielmehr diese auf die Häresie ausdehnend, eigentlich Gesinnungsgenossen des übereifrigen Bischofs Lucifer von Cagliari« waren. Dagegen spricht nun aber der Wortlaut der Vorrede, ihre Abfassung durch Faustinus und Marcellinus vorläufig noch zugegeben. Dass die Ursinianer »halbnovatianischen« Grundsätzen huldigten,[2] kann man doch wahrlich der Thatsache gegenüber nicht aufrecht erhalten, dass sie ursprünglich des Liberius Anhänger waren, da Ursinus ausdrücklich als derjenige genannt wird, welcher von dem kleinen Teil des Klerus, der dem Liberius auch während seiner Verbannung treugeblieben war, zum Nachfolger gewählt wurde. Es wird aber in der Vorrede ohne Anstoß berichtet, dass Liberius manus perfidiae dedit, indem er die sirmische Formel unterschrieb. Rigoristische, »halbnovatianische« Grundsätze kann also doch der Verfasser der Vorrede nicht gut vertreten haben. Vielmehr, der Gegensatz der Ursinianer gegen Damasus war ein persönlicher. Nichts deutet darauf hin, dass dogmatische Fragen ihn heraufbeschworen hätten. Der Vorwurf des Treubruchs gegen den Liberius, welcher von dem Verfasser unverhüllt gegen Damasus erhoben wird, ist wohl das Hauptmotiv der Opposition gewesen. Jedenfalls sind die Ursinianer eine Partei innerhalb der römischen Kirche; sie sind keine Schismatiker in dem Sinne, dass sie mit der katholischen Kirche überhaupt gebrochen

1) Vgl. Rade a. a. O. p. 8 ff.
2) Langen a. a. O. p. 502. Vgl. Rade p. 11 Anm. 2.

Digitized by Google

hätten. Das aber setzt Langen kurzer Hand voraus, wenn er den luciferianischen Bischof Ephesius einen »ursinischen« nennt.[1]) Man kann aber zu Lebzeiten des Ursin — und er war um 380 noch am Leben[2]) — unmöglich von einem ursinischen Bischof reden, da doch die Partei sich an die Person des Ursinus hielt. Langen vergisst vollkommen, dass die Luciferianer wirklich Schismatiker waren; daher wundert er sich, dass im libellus precum die ursinische Bewegung gar nicht erwähnt wird, und meint, sie sei von den Presbytern »kluger, aber nicht ganz ehrlicher« Weise übergangen worden.

Wie steht es nun aber mit der allgemein vorausgesetzten Abfassung der Vorrede durch die Presbyter? Rade meint zuversichtlich: »die Identität der Verfasserschaft (von Vorrede und libellus) ist außer Zweifel.«[3]) So hat man trotz Tillemont[4]) meist geurteilt; uns will indessen scheinen, als sei man an dieser Frage gar zu flüchtig vorübergegangen. Was der alte Mazochius[5]) beigebracht hat, kann doch kaum als genügend gelten, um sie zu entscheiden. Rade[6]) dagegen hat selbst schon auf den Punkt aufmerksam gemacht, der sofort Anstoß erregen muss. Wir meinen die Ignorierung der perfidia des Liberius durch den Verfasser der Vorrede, deren wir oben schon gedachten. Es ist offenbar undenkbar, dass ein Luciferianer so schreiben konnte; und das wenigstens scheint sicher, dass Faustinus und Marcellinus Vorrede und libellus nicht gleichzeitig verfassen konnten. Vielmehr ist

---

1) Den luciferianischen Bischof Aurelius soll Gregorius von Eliberis nach Langen p. 503 gar zum Nachfolger des vertriebenen Ursinus geweiht haben. Bei dessen Lebzeiten!

2) Vgl. Rade p. 41. 48. Er lebte noch, als Siricius zum Bischof gewählt wurde.

3) a. a. O. p. 8 Note.

4) Mémoires etc. VII, 769, Note V. Tillemont kommt zu dem Resultat: il doit demeurer constant que la preface et la requeste n'ont rien de commun l'une avec l'autre. Er hat indessen den Schlusspassus der Vorrede nicht in Betracht gezogen.

5) Mazochius comment. ad cal. neap. (II) p. 583 ff. Vgl. Gallandi VII prolegomena p. XV.

6) a. a. O. p. 11.

Digitized by Google

man unter der allgemein geltenden Voraussetzung gezwungen anzunehmen, dass eine Bekehrung in ihnen vorgegangen ist. Das leuchtet noch mehr ein, wenn man beachtet, dass an der Stelle, wo sie im libellus die Bekenner des rechten Glaubens aufzählen, welche verbannt wurden, neben den bekannten Namen des Lucifer, Eusebius, Paulinus von Trier, Maximus von Neapel, Rhodanius von Tolosa und Dionysius von Mailand, Hilarius nur mit Einschränkung, Liberius aber gar nicht erwähnt wird, während der Verfasser der Vorrede Liberius, Lucifer, Eusebius und Hilarius neben einander stellt.

Eine solche Bekehrung zum Luciferianismus müsste zwischen den Jahren 367 — soweit führt uns die Vorrede — und ca. 382 — damals begleiteten die Presbyter den luciferianischen Bischof Ephesius auf seiner Orientreise — vorgegangen sein. Wie steht es damit? Die Ansicht, dass die Vorrede von Faustinus und Marcellinus abgefasst sei, stützt sich auf den Schlusspassus, in welchem es heißt: es seien von Damasus Presbyter (der Partei des Ursinus) aus Rom vertrieben worden und herumgeirrt, ex quibus Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione verae fidei, ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritatem preces Valentiniano, Theodosio et Arcadio principibus obtulerunt ita. Der Inhalt der folgenden Bittschrift ist in diesen Worten richtig angegeben und der Übergang gut vorbereitet. Es ist aber folgendes zu bedenken: jene Presbyter waren, als sie vertrieben wurden, sicherlich Anhänger des Ursinus, und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass sie von ihm abgefallen seien. Ursinus aber lebte um 378 noch in Köln, und bis zum Jahre 384 haben wir Spuren von ihm.[1] Um 378 war in Rom Ephesius Bischof der Luciferianer und 382 spätestens unternahm derselbe eine Reise in Begleitung der Presbyter Faustinus und Marcellinus. Waren die letzteren Ursinianer, so können sie unmöglich neben ihrem rechtmäßigen Bischof einen anderen anerkannt haben. Von Ursinus aber kommt in der ganzen Bittschrift kein Wort vor.

1) Vgl. den Index p. 163 bei Rade.

Digitized by Google

Dagegen lässt die Erwähnung des (luciferianischen) Bischofs Aurelius, doch wohl des Vorgängers des Ephesius, darauf schließen, dass die Verfasser auch diesen bereits anerkannt haben. Dann aber bleibt für ihre Sinnesänderung, für welche wir ohnedies keinen Anhalt haben, keine Zeit übrig.

Und bildet denn diese Vorrede wirklich die Einleitung zu der Bittschrift? steht sie in irgend einem erkennbaren Zusammenhang mit ihr? Man kann das verneinen. Die Vorrede erzählt in der detailliertesten Weise die Vorgänge in Rom bis zu dem Moment, wo Ursinus endgültig vertrieben wird. Dann bricht sie ab; sie hat kein Interesse daran weiter zu erzählen. Man muss daher auch, um den Zusammenhang aufrecht zu erhalten, zu folgender künstlicher Hypothese greifen: Faustinus und Marcellinus wollten, nachdem sie ihr Werk den Kaisern übergeben hatten, dasselbe nun auch in weiteren Kreisen veröffentlichen und fügten in Form einer Vorrede die Erklärung hinzu, warum sie, die früheren Ursinianer, jetzt Luciferianer seien. Nach unseren obigen Bemerkungen ist diese Hypothese, der natürlich kein Beweis zur Seite stehen kann, aussichtslos. Ferner, obwohl ich nicht im Stande bin, die Überschrift der Vorrede zu kontrollieren, spricht doch dieselbe, wie sie vorliegt, gegen eine Verbindung von Vorrede und libellus. Hat es wirklich geheißen de eodem schismate Ursini, so setzt das voraus, dass die Vorrede einem größeren Ganzen entnommen ist, in welchem neben anderen Schismen auch das des Ursinus behandelt wurde. Stilähnlichkeiten zwischen Vorrede und Bittschrift finden zu wollen ist schon deshalb ein vergebliches Bemühen, weil beide Stücke einen ganz verschiedenen Charakter tragen, indem die Vorrede einen kurz und knapp gehaltenen, gedrängt referierenden historischen Bericht geben will, der libellus dagegen unter Verzicht auf historische Genauigkeit und Reihenfolge eine Apologie der luciferianischen Bewegung zu geben sucht.

Der Schlusspassus der Vorrede muss also von einem

1) Mazochius a. a. O.

Anderen herrühren, der die heftige Polemik des Damasus in der Bittschrift und in der Vorrede mit einander in Verbindung zu bringen suchte. Der Zusatz ex quibus etc. könnte an sich recht gut fehlen, zumal der Übergang ein sehr abrupter ist; und die betreffende Inhaltsangabe, wie die Nennung der Namen der Verfasser, welche am Schluss des libellus wiederkehren, deutet gewiss auf Absicht hin.

Wenn nun aber Vorrede und Bittschrift gar nichts mit einander zu thun haben, so ist damit auch der dünne Faden gerissen, an welchem die Zusammenstellung von Luciferianern und Ursinianern hing, und wir sind berechtigt, von derselben künftig ganz abzusehen.

Ob die Luciferianer in Rom eine große Gemeinde bildeten, darüber fehlen uns die Angaben. Sicher ist, dass sie ihren eigenen Bischof hatten. Als solchen haben wir zunächst den im libellus erwähnten Aurelius zu betrachten.[1]) Ihn besuchte Gregorius von Eliberis, als er aus Sardinien zurückkehrte. Auch er hatte bereits unter den Verfolgungen seitens der Katholiken zu leiden; doch sagen die Presbyter ausdrücklich, dass er eines natürlichen Todes gestorben sei. Nicht so ein Presbyter, Namens Macarius,[2]) ein heiliger Mann, welcher als Asket lebte und alle Güter der Welt verachtete. Er genoss keinen Wein, kein Fleisch, mit Öl nur würzte er die rohen Speisen, lebte aber in ständigem Gebet und fastete fleißig. Er war so heilig, dass man ihm die Gabe zuschrieb, Dämonen auszutreiben. Sicherlich war der große Anhang, den er gefunden hatte, und das große Ansehen, in dem er stand, dem römischen Bischof ein Dorn im Auge. Als er nun einmal nächtlicher Weile — denn Tags über wusste es Damasus zu verhindern — Gottesdienst abhielt, brachen Kleriker des Damasus in das Haus ein, zerstreuten die andächtige Gemeinde, bemächtigten sich des Presbyters, schleppten ihn über das Pflaster hinweg und behandelten ihn dabei so rücksichtslos, dass er an der Hüfte

1) lib. prec. cp. 21.
2) ibid. cp. 22.

Digitized by Google

eine schwere Wunde davontrug. Unter Hinweis auf kaiserlichen Befehl ward er anderen Tages vor den Richter gebracht, der ihn zur Anerkennung des Damasus zwingen wollte. Aber Macarius zog das Exil dieser Schmach vor. Doch nur bis Ostia schleppte sich der Kranke; hier schon erlag er der gefährlichen Wunde. Man wollte ihn in einem alten Grabdenkmal beerdigen: aber der Bischof Florentius befahl ihn in der Basilica des Märtyrers Asterius beizusetzen.

Solche Misshandlungen scheinen nicht vereinzelt gewesen zu sein. Damasus hatte es vielmehr auf gewaltsame Unterdrückung einer Opposition abgesehen, welche ihm, je mehr sie sich ausdehnte, um so gefährlicher werden musste. Wie leicht konnten sich hier alle Unzufriedenen und alle solche, welche das weltliche Regiment eines christlichen Bischofs, wie es Damasus auszuüben begann, verabscheuten, zusammenfinden. Nicht nur Kleriker, sondern auch Laien verfolgte und verbannte er, sei es mit Gewalt, sei es auf dem Wege des Prozesses; und die ausgedehnte Machtvollkommenheit, welche ihm kaiserliche Edikte gegeben hatten, erleichterte ihm dies Verfahren.

Endlich suchte er den Hauptschlag zu führen. Bischof der Luciferianer war jetzt Ephesius, den ein gewisser, uns nicht näher bekannter Taorgius nach dem Tode des Aurelius geweiht hatte. Er zog ihn als Schismatiker — die Presbyter sagen ausdrücklich als Luciferianer[1]) — vor Gericht. Der Richter Bassus nahm zwar die Klage zunächst an, aber er führte sie nicht durch: denn, nach dem Bericht der Presbyter, es fand sich nichts, was die Klage gerechtfertigt hätte, und mit dem Hinweis darauf, dass die Dekrete der Kaiser gegen Häre-

---

1) Hierauf beziehen sich die Worte: sub invidia falsi impositi cognomenti, nicht aber, wie Gams a. a. O. p. 310 herausgefunden hat, auf den Taorgius. Taorgius soll nämlich nach G. mit dem Gregorius identisch sein. Der Letztere habe sich in Rom einen falschen Namen zugelegt, um nicht erkannt zu werden. »Sein verstecktes Vorgehen nennen die Anhänger die »Gehässigkeit eines falschen ihm zugelegten Beinamens«« (sic!)

Digitized by Google

tiker und nicht gegen katholische Gläubige gerichtet seien, ward Damasus abgewiesen.

Die Thatsache der Freisprechung mag richtig sein, sicherlich aber war sie anders motiviert. Schismatiker wurden allgemein als Laien behandelt, selbst wenn sie höhere Kleriker waren, und wären vom Richter nicht freigesprochen worden, wenn derselbe sich nicht in einem persönlichen Gegensatz zum Damasus befunden hätte.[1] Die Erzählung der Presbyter, da sie ein der Orientreise des Ephesius kurz voraufgehendes Ereignis behandelt, beruht übrigens vielleicht auf Augenzeugenschaft.

In Rom wirkte auch der Luciferianer, welcher dadurch, dass er die Wiedertaufe forderte, innerhalb seiner Partei vollkommen allein stand, der Diakon Hilarius. Wir wissen von ihm auf Grund einer sehr wahrscheinlichen Kombination, dass er derselbe ist, der den Lucifer 355 nach Mailand begleitete und dort neben dem Bischof standhaft ausharrte. Dass er ein geborener Sardinier sei, berichtet keine Quelle und beruht wohl auf einer Verwechslung mit dem späteren Papst gleichen Namens, der aus Sardinien gebürtig war, wenn nicht schon die Verbindung mit Lucifer von Calaris auf diese Annahme eingewirkt hat.[2] Nur Hieronymus berichtet uns im Dialoge von ihm;[3] er nennt ihn wegen seiner wiedertäuferischen Bestrebungen den Deucalion orbis und meldet, dass er zur Zeit der Abfassung des Dialoges nicht mehr unter den Lebenden war. Schule hat er nicht gemacht; denn Hieronymus fügt hinzu: cum homine pariter interiit et secta. Dagegen hat er seine Ansicht schriftstellerisch verteidigt in einem Buche de rebaptizandis haereticis,[4] das wir nicht mehr besitzen. Auch von ihm geht die auf nichts ge-

---

1) Vgl. Rade a. a. O. p. 46 f. Bassus war früher Christ gewesen nach Langen a. a. O. p. 511.

2) Vgl. Cave hist. liter. I, 217. Auch Martini storia etc. p. 47. 49 nennt unseren Hilarius einen Sardinier, doch ebenso den späteren Papst (p. 86).

3) dial. Lucif. cp. 21 ff.

4) ibid. cp. 26.

Digitized by Google

gründete Sage, dass er vor seinem Tode zur katholischen Kirche zurückgetreten sei.[1]

Dieser Hilarius ist auf eine unverdiente Weise mehrfach in die wissenschaftlich-literarische Debatte gezogen worden. Man hat in ihm nämlich den Verfasser des dem Ambrosius zugeschriebenen Kommentars über die paulinischen Briefe, den sogenannten Ambrosiaster, sehen wollen. Diese Vermutung ist völlig grundlos. Sie stützt sich bekanntlich darauf, dass Augustin eine Stelle des Kommentares mit den Worten einführt: et sic sanctus Hilarius intellexit, quod scriptum est »in quo omnes peccaverunt«.[2] Da man nun in Hilarius von Poitiers den Verfasser nicht erkennen will, so ist man auf den einzigen Hilarius verfallen, von dem man außerdem noch wusste.[3] Aber Augustin würde einen Luciferianer und Wiedertäufer niemals sanctus genannt haben. Auch müsste doch an irgend einer Stelle des Kommentars, besonders aber in den Pastoralbriefen, sich die Parteistellung des Verfassers verraten, was nirgends der Fall ist. Wer der Verfasser ist, lässt sich, wie es scheint, heute noch nicht ermitteln.[4]

---

1) Vgl. die Prolegomena der Coleti p. XXXVI Note 3. Tillemont VII, 528. 529 hat die Vermutung ignoriert.

2) August. adv. Pelag. IV, 4, 7. Vgl. J. Plitt in der R. E. I, 330. C. Marold in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1884 p. 415 ff. Reinkens, Hilarius von Poitiers p. 273 ff.

3) Übrigens gab es gleichzeitig noch einen Bischof Hilarius von Pavia. Vgl. Plitt a. a. O.

4) Da die Frage nach dem Ambrosiaster unser Thema nur in der oben angedeuteten Form streift, so kann ihre Erledigung hier nicht versucht werden. Sicher ist Folgendes: 1) Hilarius der Diakon hat den Kommentar nicht verfasst. 2) Ebensowenig der Presbyter Faustinus trotz Langen (vgl. Geschichte der röm. Kirche I, p. 600 ff. und die dort citierte Abhandlung, Bonn 1880). Faustinus war Luciferianer, der Ambrosiaster nicht. Vgl. übrigens auch Marold a. a. O. p. 462 ff. 3) Man hat keinen Grund an der Einheitlichkeit des Kommentars zu zweifeln; keinenfalls müssen die Stellen über die adoptio Christi, wie Plitt a. a. O. es will, auf den adoptianischen Streit bezogen werden. Die von Marold p. 431 ff. angeführten Beispiele ließen sich vermehren. Auch handelt es sich bei dem adoptianischen Streit im 8. Jahrhundert um ein ganz anders gefasstes Problem als im Am-

Digitized by Google

Die kleine luciferianische Gemeinde in Rom tritt nach den erzählten Vorgängen wieder völlig ins Dunkel zurück. Dagegen sehen wir den Bischof Ephesius nach seiner Freisprechung im Jahre 382 oder 383 eine Reise in den Orient unternehmen, welche augenscheinlich den Zweck hatte, mit Gemeinden gleicher Richtung Fühlung zu suchen oder sie zu visitieren.[1]) Die Reise führte den Bischof zunächst in die Heptanomis. Dort in Oxyrinchus[2]) gab es bereits seit den Zeiten, als Georgius der Cappadocier den Bischofsstuhl von Alexandrien inne hatte, eine schismatische Gemeinde. Der Bischof Theodorus von Oxyrinchus nämlich war schwach genug gewesen, den Georgius nicht nur anzuerkennen, sondern auch sich von ihm zum Laien degradieren und aufs Neue zum Bischof weihen zu lassen. Diese Nachgiebigkeit hatte einen Teil der Gemeinde, darunter auch Presbyter und Diakonen, so erbittert, dass sie aus der Gemeinschaft mit dem Bischof ausschieden. Nach einiger Zeit ließen sie sich von einigen Bischöfen, welche die Berechtigung ihrer Opposition anerkannt haben müssen, einen heiligen Mann zum Bischof weihen, den Heraclidas. Dieser Heraclidas war nach der Beschreibung, die die Presbyter von ihm geben,[3]) ein Mönch und gehörte zu der in Oxyrinchus bestehenden Mönchskolonie. Die Worte der Presbyter deuten darauf hin, dass wir wirklich eine solche bereits für das Jahr 360 und früher in Oxyrinchus vorauszusetzen haben. Die Mönche bestärken die Schismatiker in ihrem Widerstande; und einer der be-

---

brosiaster und in den anderen bei Marold angeführten Stellen, da die letzteren den nestorianischen Streit noch nicht zur Voraussetzung haben. 4) Augustin hat bei seinem Citat Hilarius von Poitiers im Auge gehabt; es ist aber fraglich, ob das ihm vorliegende Buch wirklich unser Kommentar gewesen ist. Vgl. Marold 460. 461.

1) Langen meint a. a. O. p. 511, dass Ephesius als »ursinischer Bischof eine umfassende Missionsthätigkeit entfaltet habe«! Die Presbyter sagen cp. 29, er sei gereist ob ecclesiasticas utilitates. Diesen Ausdruck weiß ich nicht anders als in der im Text angegebenen Weise zu deuten.

2) Vgl. lib. prec. cp. 26 ff.

3) ibid. cp. 27. 28.

Digitized by Google

kanntesten von ihnen, Namens Paulus, ist noch ein Zeitgenosse des »hochberühmten Antonius« gewesen, nicht weniger hervorragend in heiligem Eifer und von göttlicher Gnade nicht weniger erfüllt als jener.[1] Heraclidas aber führte einen »himmlischen Lebenswandel«;[2] er gehörte zu jenen Heiligen, welche in Schaf- und Ziegenfellen einherwandern, geschmäht, gedrängt und misshandelt.[3] Er verachtete die Güter dieser Welt und ihre Ergötzlichkeiten:[4] darum galt er den wahrhaft Rechtgläubigen als heiliger Mann, allen Häretikern aber und Abtrünnigen war er verhasst. Ein solcher Mann als Bischof[5] wusste sich bald bekannt zu machen; von nah und fern strömten diejenigen zu ihm zusammen, die mit den Abtrünnigen keine Gemeinschaft halten wollten, und

---

1) Dieses Zeugnis für den Antonius ist übrigens in dem Streit über dessen Person und die vita Antonii bisher nicht beachtet worden. Und doch scheint es sehr wichtig! Wie es vorliegt, stammt es freilich erst aus dem Jahre 384; aber die Leute, welche den Presbytern von Paulus und Antonius erzählten, beziehen sich auf die Zeit um 360. Damals hat Paulus die angedeutete Wirksamkeit ausgeübt. Damals schon galt Antonius als famosissimus und hat in der Mönchskolonie von Oxyrinchus, obwohl selbst nicht dort ansässig, einen großen Ruf gehabt. Wollte man aber in dem Beiwort famosissimus eine Einwirkung der berühmten vita Antonii sehen, so wäre deren Existenz für das Jahr 380 doch gesichert, und ihre Herkunft aus ägyptischen Mönchskreisen, an der man überhaupt nicht hätte zweifeln sollen, würde aufs neue bezeugt. Die wenigen Angaben der vita, welche nicht romanhaft gehalten sind, enthalten zudem nichts, was den Angaben unserer Stelle widersprechen würde, wie wir noch sehen werden.

2) conversatio caelestis, d. h. ein mönchisches Leben.

3) Vgl. lib. prec. cp. 27 nach hebr. 11, 37.

4) Heraclidas qui omnia saecularia respuens oblectamenta, per ipsas amaritudines confragosae vitae istius, aemulans dominica vestigia, nudus expeditusque virtutum iter salutare sectatur.

5) Dieser Mönch sah also keine Schande darin, Bischof zu werden, und vertritt somit die Grundsätze von vita Antonii 67. Weingarten, Ursprung des Mönchtums p. 19 (vgl. R. E. X, 770. 771), hat aus dem Beispiel des Dracontius zu weitgehende Folgerungen gezogen.

Digitized by Google

es scheint, dass neben der eigentlichen Gemeinde besonders auch die Mönche seine Partei genommen haben.[1])

Aber freilich, der Bischof Theodorus suchte alles aufzubieten, um diese Opposition zu vernichten. Auch er bot die Behörden gegen sie auf, und es gelang ihm mehrfach den Heraclidas zu vertreiben. Aber die Unterstützung der Behörden mochte ihm nicht kräftig genug sein: er schickte seine Kleriker in die Kirche des Heraclidas und ließ dieselbe zerstören; selbst den Altar zerschlug er zum Entsetzen des Volkes. Aber nicht nur gegen den Bischof direkt richtete sich sein Zorn, auch die Gemeinde verfolgte er und die Mönche; ja selbst der Nonnen und ihrer Klöster schonte er nicht.[2])

Seine Verbrechen verschlimmerte in den Augen der Gläubigen der Umstand, dass er mit Apollonius, dem Bischof der Meletianer in Oxyrinchus, kirchliche Gemeinschaft hielt,[3]) dessen Kirche ihm, als dem »Katholischen«, durch kaiserliches Edikt später zugesprochen wurde.[4])

Diese Gemeinde war es, welche Ephesius aufsuchte. Wir sehen, dass man kein Recht hat, dieselbe als eine luciferianische zu bezeichnen. Wohl hat sie dieselbe Tendenz — denn auch sie steht in schärfster Opposition zu den praevaricatores fidei, mögen dieselben auch als Katholiken sich brüsten — aber sie ist bei ganz anderem Anlass entstanden und älter als die luciferianische Bewegung. Aber das asketische Ideal, welches sie zu verwirklichen suchte, ist auch das der Luciferianer. Die Presbyter können nicht müde

1) Die sancta plebs, die servi dei, die sacrae virgines werden übrigens überall scharf geschieden.

2) lib. prec. cp. 27 Ende: et longum est referri quae contra pudorem propositumve sacrarum virginum molitus est, quarum monasteria pro merito sanctimoniae earum civitas ipsa veneratur.

3) Auch hier trifft der Bericht mit vita Antonii 68 überein. Wir finden denselben Hass gegen die ἀποστασία und πονηρία der Meletianer, der dort gepredigt wird. Wenn aus dem Brief des Pinnes das Gegenteil hervorgeht, so darf man diesen einen Fall wieder nicht so ohne weiteres verallgemeinern, wie Weingarten R. E. X, 775 thut.

4) lib. prec. cp. 28.

Digitized by Google

werden, sich in den überschwänglichsten Lobeserhebungen der »heiligen« Mönche zu ergehen; und sie setzen ausdrücklich den Gregorius von Eliberis und die übrigen »heiligen Bischöfe« mit Heraclidas in Parallele.[1] Ephesius aber scheint sich bei seinem Besuche die Sympathieen der Gemeinde in Oxyrinchus erworben zu haben, denn es heißt, dass man ihn, als er nach Palaestina weiter reiste, unter Thränen geleitet habe »wie einst die Asiaten den Paulus«.[2]

Eine heilige Nonne in Eleutheropolis, Hermione mit Namen, hatte den Heraclidas in einem Brief gebeten,[3] ihr den Segen seines Besuches zuwenden zu wollen. Statt des Bischofes von Oxyrinchus machte sich Ephesius auf, um ihrem Wunsche zu willfahrten. Sie stammte aus edler Familie, aber ihr Glaube und ihr heiliges Leben überstrahlte den Adel der Geburt, und viele, welche gleich ihr die Welt mit ihren Gütern und ihren Lasten fliehen wollten, kamen zu ihr, um an der Reinheit ihres Wandels und der Stärke ihres Glaubens sich zu erquicken. Der Besuch des Ephesius hatte nun nicht nur den Erfolg, die Hermione und die Insassen ihres Klosters neu zu stärken, sondern es gelang auch, einen vornehmen römischen Tribunen, den Severus, samt seinem Hause[4] zur Gemeinschaft mit dem Ephesius zu bewegen. Diese Erfolge mussten natürlich die Eifersucht des Ortsbischofs Turbo auf das Äußerste erregen; dennoch aber wagte er, wie uns die Presbyter erzählen, gegen seine Per-

1) lib. prec. cp. 27: merito ergo et beatus Gregorius ceterique sancti episcopi, sanctimoniae istius (nämlich der von Heraclidas geübten) venerabili consortio, in malis afflictae ecclesiae velut divinis solatiis relevantur.

2) ibid. cp. 29 Ende. plebs — illum ob meritum divinae gratiae pia eius dilectione constricta, ut quondam Asiani Apostolum Paullum, cum magno fletu deduxit proficiscentem.

3) lib. prec. cp. 30.

4) nobilis domus religiosi ad fidem catholicam Severi ex tribunis (cp. 29) — — —. Severus, qui tanto magis fidem dei vindicat, quanto et romano imperio fideliter militat (cp. 30).

Digitized by Google

son nur behutsam vorzugehen[1]) und wartete den Augenblick ab, wo Ephesius nach Afrika zurückkehrte. Das geschah, doch ließ der Bischof seine Presbyter, Faustinus und Marcellinus zurück, damit sie an seiner Statt das Wort Gottes predigen und das heilige Mahl halten sollten. Man hielt in den Häusern der Gläubigen gottesdienstliche Zusammenkünfte ab, gerade wie zu der Zeit des Lucifer, denn wir erinnern uns, dass damals Eutychius, der Bischof von Eleutheropolis, in gewaltthätiger Weise gegen die Privatgottesdienste, welche Lucifer leitete, einzuschreiten für gut fand.[2]) Turbo, sein Nachfolger, sah in dem Wachsen einer Bewegung, welche sich zu seiner bischöflichen Gewalt in direkte Opposition stellte, eine Gefahr, die er sich nicht scheute mit den rohesten Geweltmaßregeln zu beseitigen. Er drohte sogar das Haus des Severus in Brand stecken zu wollen, und die Nonne Hermione setzte er in harte Bedrängnis.

Die ihnen in Eleutheropolis zugefügte Unbill veranlasste den Faustinus und Marcellinus zu ihrer Bittschrift an die Kaiser. Von Marcellinus wissen wir nichts Näheres, und sein schriftstellerischer Anteil an der Abfassung der Bittschrift wird nur ein geringer gewesen sein. Dagegen ist Faustinus ein Mann gewesen, der sich auch sonst literarisch bethätigt hat und als Theologe ein gewisses Ansehen genoss. Einem unter seinem Namen gehenden Glaubensbekenntnis zufolge wäre er einmal in den Verdacht des Sabellianisierens gekommen.[3]) Wir vermögen seine theologischen Ansichten noch heute zu kontrollieren, denn es kann kein Zweifel sein, dass das Buch de trinitate sive de fide adversus Arianos, welches als von ihm herrührend abgedruckt zu werden pflegt,[4]) wirklich seiner Feder entstammt. Gen-

1) cp. 30: adversus sanctum Ephesium modicum quid conati — hi, quibus sacra veritas onerosa est, postea destiterunt, metuentes in illo et fidei libertatem et constantiam animi.

2) Vgl. oben p. 22. 23.

3) Vgl. Faustini Presbyteri fides Theodosio Imperatori oblata bei Gallandi VII, p. 460. Siehe auch oben p. 37 Note 1.

4) Gallandi VII, 441 ff. Migne XII, col. 37 ff.

Digitized by Google

nadius[1]) nennt als Werk des Faustinus die Schrift adversus Arianos et Macedonianos in 7 Büchern an die Kaiserin Flaccilla gerichtet. Damit ist die oben genannte Schrift gemeint; denn dass dieselbe als an die Kaiserin Galla Placidia gerichtet bezeichnet wird, beruht auf einer Verwechslung, welche bereits Gallandi berichtigt hat.[2]) Auch an dem verschiedenen Titel darf man keinen Anstoß nehmen, denn das vorliegende Werk beschäftigt sich in seinem 7. Capitel (oder Buche) eingehend mit der Lehre vom heiligen Geiste und bekämpft die Gegner, wenn auch der Name Macedonianer nirgend begegnet. Die Kaiserin hatte den Faustinus um eine Darlegung der katholischen Ansicht von der Trinität den Arianern gegenüber gebeten und scheint die arianische Ansicht in einem Briefe selbst zu verteidigen gesucht zu haben.[3]) Es ist wohl wahrscheinlich, dass das geschah, als Faustinus sich im Jahre 384 zum Zweck der Überreichung der Bittschrift in Constantinopel aufhielt; vielleicht wandte sich Flaccilla an ihn, nachdem das Reskript des Theodosius auf die Bittschrift den Presbyter als rechtgläubigen Katholiken beglaubigt hatte.

Die Schrift selbst beschäftigt sich zunächst mit den bekannten Vorwürfen der Arianer gegen die katholische Lehre und setzt diesen gegenüber die letztere auseinander. Die Darlegung bietet kaum etwas Eigenartiges; sie ist in der bekannten Weise an eine Anzahl von Bibelsprüchen, besonders solcher aus dem Johannes-Evangelium angelehnt und mehrfach werden einzelne Stellen ausführlich exegesiert. Das letzte Capitel ist der Lehre vom heiligen Geist gewidmet. Die Schärfe und Rücksichtslosigkeit des Ausdrucks passen nicht übel zu dem Bilde, welches man nach dem libellus precum von Faustinus sich zu machen geneigt sein möchte; und dieser Eindruck wird verstärkt, wenn der Verfasser am

1) Gennadius catal. 16.

2) Gallandi VII proleg. XIII. Inkonsequent genug druckt er selbst das Werk als ad Gallam Placidiam ab.

3) Vgl. die Vorrede der Schrift: sed quia in his quae scribere dignata es ex persona haereticorum, vidi plurima esse confusa — —.

Digitized by Google

Schluss sich deutlich als Luciferianer bekennt und sich gegen den Vorwurf verteidigt, als wolle er aus bloßem Aberglauben nicht mit Abtrünnigen und Häretikern Gemeinschaft halten.[1]

Fast wie eine Ironie des Schicksals mutet uns die Thatsache an, dass dasselbe kaiserliche Edikt, welches die Luciferianer in gnädigsten Worten als rechtgläubige Katholiken anerkennt, welches die Verfolgungen und Bedrückungen der Anhänger Gregorius des Spaniers und Heraclidas des Orientalen zu sistieren befiehlt, da das, was unsterblich zu sein verdiene, auch unverletzt erhalten werden müsse, die letzte historische Nachricht ist, die wir von den Luciferianern besitzen. Die Bewegung ist, wie so manche andere rigoristische, nach kurzer Zeit im Sande verlaufen. Die Weltkirche, der sie Opposition machte, das Mönchtum, dessen Ideal sie teilte, ohne seine Formen anzunehmen, haben die Stürme der Zeit überdauert.

---

1) de fide cp. VII, 4 gegen Ende: sed ego haec ipsa, licet breviter, intimavi, ne nos de vana superstitione credat aliquis nolle communicare cum talibus, quos perspicit per divinam sententiam reprobari; vgl. das Voraufgegangene.

Digitized by Google

Anhang.

I.

Zu den Schriften Lucifers.

a. Handschriftliche Überlieferung.

Die Schriften Lucifers von Calaris sind uns nur in einer einzigen[1]) Handschrift erhalten geblieben, die wechselnde Schicksale gehabt zu haben scheint.[2]) Tilius benutzte in der editio princeps (vgl. darüber unter b) nur einen Codex, und die ihm zunächst folgenden Herausgeber haben sich damit begnügt, den ihnen von Tilius gebotenen Text ihren Ausgaben zu Grunde zu legen. Als die Gebrüder Coleti zu einer neuen Ausgabe schritten, meinten sie, zur Vergleichung eine ganz neue Handschrift heranziehen zu können, die sie als cod. vatic. 75 bezeichnen. Sie selbst bemerken aber, dass die Abweichungen, die ihre Handschrift von dem Text des Tilius biete, nur höchst unbedeutende seien,[3]) wobei noch zu erwägen ist, dass die Ausgabe des Tilius nach seinem eigenen Geständnis nicht allzu sorgfältig gearbeitet war.[4]) Wir sind daher zu der Annahme berechtigt, dass der cod. vatic. 75 mit dem von Tilius benutzten identisch war. Aber auch er ist uns nicht mehr unter derselben Nummer erhalten. Nach Reifferscheid[5]) trägt er vielmehr jetzt die Nummer 133. Da er zu der bibliotheca

1) Die Straßburger Handschrift, welche nach Hänel, catalogus librorum scriptorum (1830) col. 455 oben, Schriften des Lucifer enthielt, ist mit der Bibliothek verbrannt.

2) Vgl. darüber auch Hartel a. a. O. p. I ff.

3) proll. VIII: sed non eiusmodi sunt (diversae dictiones) quae sententiam immutent, et varias plerumque voces, varia ab editis ex Tiliano codice nomina solummodo exhibent.

4) Er selbst nennt sich in seiner praefatio ad pontificem: nimis occupatus.

5) bibliotheca I, p. 383.

Digitized by Google

reginensis gehört, in welcher die Nummern der Handschriften häufig gewechselt haben, so ist auch hier an der Identität nicht zu zweifeln. Tilius wird den Codex in irgend einem französischen Kloster gefunden haben, von wo aus er später in den Besitz der Königin Christine von Schweden gekommen sein mag.[1]

Die Handschrift, die bei Reifferscheid näher beschrieben ist, gehört dem neunten oder zehnten Jahrhundert an[2] und enthält die Schriften in dieser Reihenfolge: de Athanasio I. II,[3] de regibus apostaticis, de non conveniendo cum haereticis, de non parcendo in deum delinquentibus, moriendum esse pro filio dei. Es folgt sodann die epistola Florenti ad Luciferum und diejenige Luciferi ad Florentium. Sodann Athanasii epistola ad Luciferum I. Die Zwischenbemerkung: his acceptis literis beatus Lucifer misit libros quos ad Constantium conscripserat, quos cum legisset Athanasius, hanc infra epistolam misit, haben die Coleti nicht mit abgedruckt, daher wohl Reifferscheid sie für unediert hält. Doch finden wir sie bei Tilius, in der Bibliotheca maxima und bei Gallandi. Es folgt im Codex epistola II Athanasii ad Luciferum und zwei Schriftstücke, welche mit Lucifer nicht direkt in Beziehung stehen: epistola Liberii ad imperatorem und exemplum epistolae Athanasii solitariae vitae studentibus.

Von dem zweiten Briefe des Athanasius an den Lucifer fanden die Coleti eine Abschrift in einem cod. venet. saec. X. der Bibliothek des Matthaeus Aloysius.[4] Nach Montfaucon[5] sollen Briefe des Lucifer in einer Handschrift überliefert sein. An der Stelle seines Werkes, auf die er im Index verweist,[6] habe ich die Handschrift nicht gefunden.

Ferner ist im Index bei Montfaucon eine vatikanische Handschrift erwähnt, welche einen Brief des Lucifer — epistola ad superbos —

---

1) Bei Montfaucon, bibliotheca bibliothecarum p. 15a, vgl. auch 67b, findet sich derselbe Codex als nr. 62 der bibl. regin. aufgeführt. Die oben gegebenen Notizen verdanke ich meist Herrn Dr. von Gebhardt in Berlin.

2) Schon die Coleti datierten ihre Handschrift auf das 9. Jahrhundert.

3) Das erste Buch dieser Schrift ist im Codex als quia absentem nemo debet iudicare nec damnare bezeichnet. Am Schlusse heißt es: de Athanasio lib. I. explicit, und entsprechend am Schlusse des zweiten. Hartel hat danach die Überschrift de Athanasio angenommen: die bisherigen Herausgeber bezeichneten die Schrift als pro Athanasio, was den Inhalt am besten wiedergiebt.

4) Vgl. praef. VIII.

5) Index.

6) p. 35c. Druckfehler scheint nicht vorzuliegen.

Digitized by Google

enthalten haben soll, von dem wir sonst nichts näheres wissen, und eine mailändische Handschrift der angeblichen confessio fidei Luciferi.[1] Diese letztere haben auch die Coleti eingesehen.[2]

b. Ausgaben.

Die editio princeps veranstaltete im Jahre 1568 Tilius, der gelehrte Bischof von Meaux. Er versah sie mit einer Vorrede an Papst Pius V, in welcher er darlegt, wie gerade der Eifer des Lucifer für die Orthodoxie in dieser Zeit trauriger Verwirrung der Kirche zu einer Herausgabe seiner Schriften ihn veranlasst habe,[3] obwohl auch er die maßlose Heftigkeit der Polemik gegen den Kaiser Constantius missbilligt. Bei der Herausgabe befolgte er die ihm durch seine Handschrift an die Hand gegebene Reihenfolge der Schriften. Er betrachtete die einzelnen Bücher als Teile eines einzigen Werkes;[4] dem Text fügte er nur wenige und unbedeutende Noten bei. Prolegomena finden sich nicht.

Auf Grund dieser Angabe entstand zunächst die der Bibliotheca maxima Lugdunensis.[5] Sie war indessen kein Fortschritt, da sie kein neues Material hinzubrachte, nur willkürlich änderte, und — ein Zeichen für die damalige Kritiklosigkeit — die Bibelcitate nach der Vulgata veränderte.

Cotelerius trug sich mit dem Gedanken einer neuen Ausgabe, zu der er bereits viel, besonders die Itala des Lucifer betreffendes, Material gesammelt hatte.[6] Der Tod hat den ausgezeichneten Mann, der wie wenig Andere zu dieser Arbeit befähigt war, an der Ausführung gehindert.[7]

Gallandi gab in seiner Bibliotheca die Schriften aufs Neue heraus. Sein Text war der Ausgabe von Tilius und zwar dem Pariser Neudruck von 1644 entnommen. Gallandi versah die Bücher mit einer Capiteleinteilung und fügte Prolegomena sowie eine Reihe von Noten

---

1) Vgl. auch Montfaucon, Diarium Italicum p. 19.

2) Vgl. hierzu p. 37 Note 1 dieser Arbeit.

3) inter quos (scil. patres) clarissimum mihi sidus Lucifer hic, solis lumen referiens, affulsit qui pessimam istam ac omnium post homines natos maximam Arii haeresim, antichristi matrem, in apertum proferat et elucidat.

5) nam etsi totum volumen mihi opus videatur tractu uno imp. Constantio continuatum, ipsum tamen in libellos partitus est auctor etc.

5) IV, p. 181—253.

6) Cotel. patr. apost. (edit. II) I, p. 264, in einer Anmerkung zu const. apost. II, 57. Auch Latinus Latinius hatte manche kritische Notizen gesammelt. Vgl. auch Hartel a. a. O. p. III.

7) Vgl. Cave, hist. liter. I, 216. Fabricius — Harless bibl. graec. IX, 303.

Digitized by Google

hinzu, die auch auf Bemerkungen des Cotelerius, Latinius u. A. Bezug nahmen.

Dass die vom Abt Frommann projektierte Ausgabe nicht zu stande gekommen ist, braucht man, da er sich in seiner noch anzuführenden Schrift über Lucifer nicht als sonderlich qualificiert erweist,[1]) nicht zu bedauern.

Eine neue, auf selbständigen Arbeiten beruhende Ausgabe war zu einem Bedürfnis geworden, und diesem wurde durch die Bemühungen der beiden Brüder Johann Dominicus und Jacob Coleti vollständig entsprochen.[2]) Dieselben revidierten den Text vollständig, stellten durchgängige Vergleiche der Bibelcitate mit dem damals besonders durch Sabatiers Bemühungen ermittelten Text der Versio antiqua an und gaben unter dem Text eine Reihe, auch auf Vorgänge aus der Zeitgeschichte sich beziehender Anmerkungen. In einer ausführlichen praefatio verbreiteten sie sich über Lucifers Schriftinterpretation, über einige seiner theologischen Ansichten, über einzelne schwierige oder verderbte Stellen seiner Schriften und über deren Abfassungszeit. Die Schriften selbst druckten sie in der Reihenfolge ab, die ihrer Untersuchung sich als die wahrscheinliche herausgestellt hatte. Das Leben Lucifers stellten sie ausführlich und an einzelnen Stellen nicht ohne gute Bemerkungen dar. Der ganzen Ausgabe, die durch den Brief des Lucifer an den Eusebius von Vercellae und durch den des Liberius an den Lucifer bereichert ist, fügten sie ein Register der in den Schriften vorkommenden Namen u. s. w. bei.

Leider haben sie die Capiteleinteilung des Gallandi wieder fallen lassen und kein Register beigefügt, welches über die von Lucifer citierten Schriftstellen im Zusammenhang Auskunft gäbe.[3])

Auch diese beiden Desiderien hat die neue Ausgabe von Hartel[4]) erfüllt. Dieselbe giebt den Inhalt des oben beschriebenen Codex ganz wieder,[5]) doch so dass sie die von den Coleti angenommene Reihenfolge der Schriften beibehält. Sie liefert zum ersten Mal einen kritisch gesichteten und nach Möglichkeit gesicherten Text der Werke des Lucifer. Obwohl auch Hartel nur eine Handschrift zu Gebote

---

1) Vgl. hierüber unter c.

2) Luciferi episcopi Calaritani opera omnia quae extant. Venetiis 1778, abgedruckt bei Migne patr. lat. XIII, 698—1050.

3) Die Ausgabe der Coleti hat eine lange und wohlwollende Recension erfahren in Döderlein, theologische Bibliothek I (1780) 599—615. Die Recension selbst ist wegen einiger Erwägungen, Ergänzungen und Berichtigungen von Wichtigkeit.

4) corp. script. eccles. latin. vol. XIV Luciferi Calaritani opuscula ex recensione Guilelmi Hartelii. Vindobonae 1886.

5) Also auch den Brief des Liberius an den Kaiser und den des Athanasius an die solitariae vitae studentes. Vgl. oben p. 98.

Digitized by Google

stand, ist es ihm doch gelungen, auf Grund einer erneuten Vergleichung derselben und einer scharfen Unterscheidung von Grundschrift und mehrfachen Korrekturen, sowie einer eindringenden Untersuchung über das genus dicendi des Lucifer,[1] eine große Reihe von evidenten Textverbesserungen vorzunehmen. Die ausführlichen Register bestehen 1) in einem Verzeichnis der bei Lucifer citierten Schriftstellen und der aus anderen Autoren entnommenen Sätze (index scriptorum); 2) einem Namen- und Sachverzeichnis, welches im Vergleich mit dem der Ausgabe der Coleti beigegebenen bedeutend bereichert ist; 3) einem index verborum et locutionum, welcher gerade bei einem Schriftsteller wie Lucifer eine besonders willkommene Zugabe ist. Die Prolegomena behandeln nur textkritische Fragen.[2]

c. Verlorene Schriften.

Außer den bereits oben erwähnten Briefen muss eine Korrespondenz mit Hilarius oder doch wenigstens ein Brief an denselben verloren gegangen sein.[3] Lucifer selbst spricht einmal von Briefen, die er an den Kaiser gesandt,[4] wenn darunter nicht der Brief an den Florentius gemeint sein sollte. Endlich spricht Athanasius in seinem zweiten Briefe an Lucifer davon, dass er von demselben bei Übersendung seiner Werke ein Schreiben erhalten habe.[5] Schriften von irgend welcher Bedeutung sind indessen nicht verloren gegangen.

d. Literatur über Lucifer.

Über Leben und Schriften Lucifers finden sich in allen literarischen, patristischen und kirchengeschichtlichen Sammelwerken mehr oder weniger eingehende Notizen. Tillemont[6] hat ihm und dem Schisma einen längeren Artikel gewidmet. Die Abhandlung von Ceillier[7] zeichnet sich vornehmlich durch eine genaue und eingehende Ana-

---

1) Lucifer von Cagliari und sein Latein in Wölfflins Archiv III, p. 1 ff.

2) Vgl. meine Anzeige dieser Ausgabe in Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 297.

3) Vgl. über seinen Streit mit Hilarius oben p. 38 ff.

4) non parc. p. 256, 6 (212, 20).

5) Hartel, Lucifer von Cagliari u. s. w. ist der Ansicht, dass an beiden Stellen unter den epistolae et libri nur die uns vorliegenden Bücher gemeint seien. Dass man die libri auch epistolae nennen könnte, muss zugegeben werden. Aber warum heißt es beide Male libri et epistolae?

6) Mémoires etc. VII, 514—528 und notes 763—769. Vgl. auch den Aufsatz über Eusebius von Vercellae VII, 529—563.

7) Histoire générale etc. Tom. V, 384—439.

Digitized by Google

TO VIMU
AMMONIJAÖ

lyse der Schriften Lucifers aus und hat im Übrigen vor der Tillemonts den Vorzug einer gewandteren Behandlung des Stoffes. Frommanns[1]) Aufsatz, der als Einleitung zu seiner Ausgabe dienen sollte, ist lediglich unter dem Gesichtspunkt der lateinischen Stilübung zu betrachten. Auf das Sorgfältigste hat Walch[2]) unter Benutzung aller Nachrichten Leben und Schriften des Lucifer sowohl wie das Schisma der Luciferianer behandelt. Seine gedrängt referierende, trockene, aber nicht selten humorvolle Darstellung ist sehr zuverlässig und durchweg von vorzüglicher Brauchbarkeit. Endlich sind noch Papebroch[3]) in den acta sanctorum und die prolegomena der Brüder Coleti zu vergleichen.[4])

e. Abfassungszeit der Schriften Lucifers.

Es ist immer eine schwierige Aufgabe, die Abfassungszeit von Schriften zu ermitteln, welche, wie die des Lucifer, nur in ganz allgemeinen Bemerkungen auf Vorgänge der Zeitgeschichte Rücksicht nehmen und sonst keinen Anhaltepunkt für die Bestimmung bieten. Dennoch muss der Versuch gemacht werden, zumal uns wenigstens einige Argumente zu Gebote stehen, welche von den bisherigen Bearbeitern[5]) nicht beachtet sind oder nicht beachtet werden konnten. Zur Evidenz bringen lässt sich die Zeit der Abfassung der einzelnen Schriften überhaupt nicht. Bis zu welchem Grade von Wahrscheinlichkeit man gelangen kann, sollen die folgenden Zeilen untersuchen.

Da Lucifer um die Jahreswende 355/56 bereits verbannt war und seine Schriften sich alle gegen den Kaiser Constantius richten, der am 3. Nov. 361 starb, so ist die Zeit von 356—361 für die Abfassung sämtlicher Schriften sicher gestellt. Da ferner die Ansicht des Tilius, dass alle Bücher ein großes Werk repräsentieren, lediglich eine Willkürlichkeit ist und durch Lucifers eigene Äußerungen widerlegt wer-

---

1) Frommann, E., de Lucifero Calaritano olim praesule epistula. Coburg 1767.

2) Ketzergeschichte III, 338—377.

3) Acta sanct. Boll. Mai V, 28 ff. (neue Ausgabe).

4) Vgl. auch folgende Artikel: bei Herzog, Realencyklopädie IX, 109 ff. (Möller); Welte, Kirchenlexikon VI, 610 ff. (Reusch); Dictionary of Christian biography II, 749—751 (Davies); Moroni, Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica vol. XL.

5) Mit der Untersuchung unserer Frage haben sich beschäftigt: Baronius ad ann. 356; Tillemont VII, 763; Gallandi in den prolegomena seiner Ausgabe; Papebroch cp. II, vgl. cp. IV; Montfaucon in der vita Athanasii; Matthaei, Sardinia Sacra p. 73; die Coleti in den proleg. § 4. Außerdem vgl. die Note 4 citierten Artikel.

Digitized by Google

den kann, so ist die Ansicht nicht von vorn herein abzuweisen, dass die Bücher zu ganz verschiedenen Zeiten abgefasst sein möchten.[1]

Wären uns irgend welche sichere Hinweise gegeben, an welchem Ort das eine oder andere der Bücher verfasst sei, so würden wir dadurch einen wenigstens einigermaßen festen Ausgangspunkt gewinnen. Es ist aber zu sagen, dass wir darüber lediglich nichts wissen und dass z. B. die Kombinationen der Coleti aus bereits feststehenden Resultaten ihrer Untersuchung abstrahiert sind.

Da zunächst kein Grund vorliegt, von der handschriftlichen Anordnung der Bücher abzuweichen, so werden wir die Untersuchung mit der Frage nach der Abfassungszeit der beiden Bücher de Athanasio beginnen müssen. Zudem weist das erste dieser Bücher relativ die meisten chronologischen Notizen auf, an deren Beurteilung wir anknüpfen können. Tillemont, Montfaucon, Gallandi, die Coleti und Möller stimmen darin überein, dass sie annehmen, die beiden Bücher, welche dem Constantius überreicht wurden,[2] könnten nicht vor Ende des Jahres 359, aber auch nicht lange nach Anfang 360 geschrieben sein.

Diese Behauptung stützt sich auf folgende Stelle in de Athanasio I[3]: ergo quia Saporinus Persarum rex nunc contra te gerit praelium, si tibi dixerit — —. Es steht fest, dass mit den Persern um die Jahreswende 357/358 Friede geschlossen war,[4] ferner dass Sapor im Herbst 359 Amida belagerte und eroberte, endlich dass der Krieg, obwohl erneut, im ganzen Jahre doch nur lax geführt wurde und der Kaiser Constantius erst im Frühjahr 360 aus seiner Residenz aufbrach, um persönlich die Führung zu übernehmen. Aber zu einer vollständigen Waffenruhe ist es doch auch im Jahre 358 nicht gekommen,[5] und man kann darum, wenn andere Zeugnisse entgegenstehen sollten,[6] aus diesen Worten Lucifers nichts beweisen.

Andererseits scheint es unmöglich, mit dem Recensenten der Ausgabe der Coleti in Döderleins theologischer Bibliothek[7] anzunehmen, die Bücher möchten bereits in der allerersten Zeit des Exils, auf der Reise nach Germanicia, abgefasst sein.[8] Der Recensent will

---

1) Tillemont und Montfaucon setzen alle Bücher in das Jahr 360.

2) Dass sie dem Constantius allein überreicht wurden, ist zwar die althergebrachte Meinung, aber nicht zu beweisen.

3) Athan. I, p. 116, 21 (91, 10).

4) Amm. Marc. XVII, 5.

5) ibid. XVII, 14.

6) Siehe weiter unten.

7) a. a. O. p. 609.

8) Papebroch a. a. O. cp. III. IV und Matthaei a. a. O. p. 73 setzen die Abfassung in das germaniciensische Exil.

Digitized by Google

das aus dem Satz des Lucifer: ad quem me destinasti Germaniciensium, Adoxium,[1]) schließen: Lucifer sei eben noch gar nicht nach Germanicia gekommen. Aber der Umstand, dass Lucifer in demselben Buche den Eudoxius bereits als Bischof von Antiochien[2]) erwähnt, worauf wir noch zurückkommen werden, beweist zur Genüge, dass diese Datierung eine falsche ist. Dass für Lucifer auch in späteren Jahren Eudoxius nur als Bischof von Germanicia zählte, kann bei ihm durchaus nicht auffallen.

Es ist, seitdem der Wert der historia acephala[3]) (oder vita acephala) und des Vorberichtes zu den Festbriefen des Athanasius[4]) allseitig anerkannt worden ist und dieselben sich als eine Quelle ersten Ranges für die Chronologie der in ihnen behandelten Zeit erwiesen haben, keinem Zweifel unterworfen, dass Georgius von Alexandrien am 2. Oct. 358 von seinem Stuhle vertrieben wurde. An den Stellen nun, wo Lucifer auf den Georgius und seine angeblichen Schandthaten zu sprechen kommt,[5]) setzt er deutlich voraus, dass derselbe sich noch in Alexandrien befindet, aber auch, dass er sich bereits in hohem Grade unbeliebt gemacht hat. Es wird auf den Brief der Alexandriner hingewiesen, in welchem sie sich bei dem Kaiser beschweren;[6]) aber Lucifer weiß noch nichts von der Vertreibung des Georgius: sonst hätte er nicht so schreiben können, wie er geschrieben hat. Die Bücher de Athanasio können, nach diesen Stellen zu urteilen, nicht wohl nach dem Jahre 358 abgefasst sein.

Die Stelle: item etiam — conparandus (es) cani (Constantius wird angeredet) qui redierit ad vomitum suum, quod enim acceperis veritatem non esse catholicum Adoxium Germaniciensium et dederis contra eundem literas ad Antiochenos, et postea hunc eundem Adoxium defendere coeperis veritatis esse doctorem,[7]) ist von den Coleti dahin gedeutet worden, dass der im Sommer 358 nach dem Concil von Ancyra abgesetzte Eudoxius erst nach der Synode von Seleucia (also

---

1) Athan. I, p. 81, 3 (65, 1).
2) ibid. p. 117, 20 (92, 6).
3) Vgl. oben p. 44 Note 2.
4) Vgl. Larsow, Festbriefe etc. Über das Verhältnis der chronologischen Notizen des Vorberichts zu denen der hist. aceph. hat zuletzt Gwatkin a. a. O. 103/105 gehandelt und gezeigt, dass viele der angeblichen Differenzen auf Missverständnissen seitens der Forscher (besonders Hefeles) beruhen.
5) Athan. I, p. 80, 3 (64, 3); 81, 2 (64, 28). II, p. 181, 21 (144, 4); 193, 23 (154, 4); 194, 18 (155, 2).
6) Athan. I, p. 81, 6 (65, 3): haec ita se habere ex actibus ipsius Georgii legens contestationes Alexandrinorum poteris colligere. Vgl. Baron. ad ann. 356 nr. 3 ff.
7) Athan. I, p. 117, 18 (92, 4).

Digitized by Google

gegen Ende 359) sich wieder in die Gunst des Kaisers eingeschlichen habe. Hierauf nun sollen sich die Worte: et postea hunc — beziehen. Dann würde diese Stelle in das Jahr 360 weisen. Dieser Auffassung aber widerspricht der historische Sachverhalt. Es ergiebt sich nämlich aus Philostorgios:[1] Eudoxius wurde nach dem Concil von Ancyra auf Veranlassung des Basilius von Ancyra und seiner Genossen abgesetzt. Er musste Antiochien verlassen und sollte als Privatmann leben; so zog er sich nach Armenien zurück.[2] Aber bereits kurze Zeit darauf, als Constantius den Beschluss fasste, ein öcumenisches Concil nach Nicomedien zu berufen, rief der Kaiser die exilierten Bischöfe der homöischen Partei, also auch den Eudoxius zurück.[3] Das muss einige Zeit vor dem Erdbeben am 24. August 359, welches die Zusammenkunft der Bischöfe in Nicomedien unmöglich machte, geschehen sein. Eudoxius nahm an den weiteren Verhandlungen aktiv Teil, bis ihn die Synode von Seleucia wieder absetzte.[4] In Folge der gleich darauf ins Werk gesetzten homöischen Reaktion kam aber dieser Beschluss gar nicht zur Ausführung; vielmehr ward Eudoxius mit dem Patriarchenstuhl von Constantinopel belohnt.

Der Zusammenhang der oben citierten Worte Lucifers lässt nun deutlich erkennen, dass an jener Stelle an den plötzlichen Meinungsumschwung des Kaisers gedacht ist, dessen wir soeben Erwähnung thaten. Wir sind also auch von dieser Seite nicht genötigt, die Schrift des Lucifer nach dem Herbst 358 anzusetzen.

Endlich vermögen wir den apologetica des Hilarius, deren wir an einem anderen Orte bereits gedacht haben,[5] einen weiteren Beweis für die Abfassung im Jahre 358 zu entnehmen, wenn auch die Worte dunkel genug gehalten sind. Es heißt dort[6]: et idcirco (me) similem, non solum aequalem sed etiam eandem dixisse, ut neque similitudinem, quam tu frater Lucifer praedicare volueras, improbarem. Hilarius hat also bereits in seiner Schrift de synodis auf Äußerungen Lucifers Rücksicht genommen: dieses Werk aber ist Ende 358, spätestens Anfang 359, geschrieben.[7] Nun liegt die einzige

---

1) Philost. hist. eccl. IV, 8. 11.

2) ibid. IV, 8.

3) ibid. IV, 10: Πατρόφιλον, τὸν Σκυθοπόλεως καὶ πάρκισσον τὸν Εἰρηνοπόλεως καὶ ἑτέρους σὺν αὐτοῖς — — τὸν Κωνστάντιόν φησι (scil. Φιλοστόργιος) ἀναδίδάξαι τὰ παρὰ τοῦ Βασιλείου δεδραματουργημένα καὶ τὸν καταπλαγέντα καὶ ὑπεραλγήσαντα τῶν μὲν μεθορίων τοὺς κατεψηφισμένους ἀνεῖναι — —.

4) ibid. IV, 11.

5) Vgl. oben p. 38 Note 2.

6) Hilar. apol. ad repreh. nr. 3. Migne X 546.

7) Ich halte an dieser Datierung der Schrift mit den Benedictinern und Gwatkin a. a. O. p. 164 gegen Reinkens, Hilarius p. 174,

Digitized by Google

Stelle bei Lucifer, welche Hilarius berücksichtigt haben kann, im ersten Buche de Athanasio vor, wo es vom filius dei heißt, er sei similis atque aequalis patri.[1] Hat Hilarius diese Stelle gekannt — und das ist man gezwungen anzunehmen — so werden wir mit der Datierung der beiden Bücher wiederum auf die Zeit Ende 358, etwa in den Herbst verwiesen.

Die Vermutung der Coleti, dass die beiden Bücher teils in Germanicia, teils in Eleutheropolis abgefasst sein möchten, also auch zu verschiedenen Zeiten, ist durch nichts an die Hand gegeben.[2]

Fassen wir die obigen Argumente zusammen, so müssen wir sagen: der Abfassung im Jahre 358 steht nichts entgegen; die angeführten positiven Gründe machen sie mehr als wahrscheinlich.

Die beiden in der Handschrift zunächst folgenden Bücher: de regibus apostaticis und de non conveniendo cum haereticis sicher zu datieren, ist unmöglich. Was zunächst die erstere Schrift anbetrifft, so bietet sie für nähere Bestimmungen keinerlei Handhaben. Nur aus dem Satze: si fuissem haereticus, ut dicunt Lucifer, Pancratius, Hilarius — — iam in me fuisset vindicatum,[3] der dem Constantius in den Mund gelegt wird, könnte man schließen wollen, dass hier eine Reminiscenz an das Concil zu Mailand zu Grunde liege; denn dieser Ausspruch wird an einer Reihe von Stellen mit geringen Variationen citiert und scheint dem Lucifer lebhaft in der Erinnerung.

Ähnlich steht es mit der anderen Schrift, nur dass hier Erinnerungen an das Concil von Mailand die ganze Schrift durchziehen, die es uns sehr nahe legen, das Buch in nicht zu ferne Zeit von 356 zu setzen. Jedenfalls finden sich nirgend Indicien, die eine besonders späte Abfassung gerade dieses Buches als wahrscheinlich erscheinen lassen.[4] Auch hier bezieht sich der wiederholt angeführte Ausspruch des Constantius: pacem volo fieri[5] auf Mailänder Vorgänge und ist dem Lucifer von jener Gerichtsverhandlung[6] her in Erinnerung ge-

---

der für das Frühjahr 359 ist, fest. Übrigens würde auch die letztere Datierung unserem Resultate nicht hinderlich sein.

1) Athan. I, p. 125, 13 (98, 8).

2) Die Coleti in der vita Luciferi XLII. Dort wird auf die Ausführungen in § 4 der Prolegomena über diesen Punkt zurückgewiesen; ich habe aber auch dort den Beweis vergebens gesucht.

3) reg. apost. p. 47, 5 (38, 10).

4) Möller a. a. O. p. 109 ist für die Abfassung im Jahre 360. Nach ihm ist non parc. die erste Schrift. Über die Unmöglichkeit dieser Annahme siehe p. 107 und Note 2.

5) p. 13, 18 (12, 13) und öfter.

6) Vgl. oben p. 17.

Digitized by Google

blieben. Auch auf das Edikt, welches der Kaiser von seinem Palast aus erließ, ist angespielt.[1])

Betreffs dieser beiden Schriften wird es demnach jedenfalls bei einem non liquet bleiben müssen. Wir sind geneigt, sie für die frühesten zu halten, und es würde dann nicht unmöglich sein, dass sie zusammen mit den beiden Büchern de Athanasio dem Constantius überreicht wurden.

Von dem Buche de non parcendo in deum delinquentibus lässt sich zunächst mit Sicherheit behaupten, dass es mehrere Schriften des Lucifer bereits zur Voraussetzung hat.[2]) Lucifer selbst sagt[3]): probant epistolae meae mediocritatis et libri rustico scilicet sermone conscripti, me saepe dixisse — —. Hier können nur die Bücher gemeint sein, welche er bereits an den Kaiser abgesandt hatte. Die Abfassung des in Rede stehenden Buches setzt somit jene Correspondenz mit dem Florentius voraus.[4])

Ist dies sicher, so steht nichts im Wege, den Satz: — — quando quidem tu ad eius (scil. Dei Filii) divinitatem negandam omnem convocaveris orbem[5]) auf die Vorgänge des Jahres 359 zu beziehen und darin eine Anspielung auf die großen Synoden in Occident und Orient, die auf Befehl des Kaisers zusammentraten, zu sehen. In den Worten: apostolicam atque evangelicam contra vos haereticos apud Nicaeam descriptam fidem fecisti iudicare haereticam et blasphemiam tuam fecisti dici catholicam[6]) werden vielleicht gleichfalls die genannten Synoden oder doch die Formel vom Mai 359 vorausgesetzt, wenn schon unter blasphemia auch die sirmische Formel von 357, welche gewöhnlich blasphemia κατ' ἐξοχήν genannt wird, gemeint sein kann. Dasselbe ist der Fall bei den Worten: convincent te oppositiones sectae tuae episcoporum, comblasphemorum videlicet tuorum; convincent te libelli recitati a te ac dati Romae episcopis etiam catholicis.[7]) Vor dem

1) p. 19, 4 (17, 2) und öfter. p. 15, 21 (13, 32) werden Epictetus von Centumcellae, Saturninus von Arles, Valens und Ursacius zusammen genannt. Sie hatten nach der Liste des Baronius das Verdammungsurteil des Athanasius zu Mailand unterschrieben. Der Ausdruck: si tecum in concilio maledicto vestro mansissemus p. 26, 29 (23, 24) kann nur auf ein Concil bezogen werden, wo Lucifer mit dem Kaiser zusammentraf. Die Worte p. 19, 4 (17, 2): edictum in quo omnia venena tuae haeresis continentur entsprechen der Beschreibung, welche Sulp. Sev. II, 39 von dem Mailänder Edikt macht: epistola omni pravitate infecta.

2) Müllers Ansicht wird hierdurch widerlegt.

3) non parc. p. 256, 7 (212, 21).

4) Vgl. oben p. 25.

5) p. 266, 28 (222, 5).

6) p. 265, 19 (220, 28).

7) p. 212, 23 (172, 10).

Digitized by Google

Sommer 359 wird also diese Schrift nicht abgefasst sein. Das stimmt mit unserer Datierung der Bücher de Athanasio, sofern deren Übersendung an den Kaiser und die dadurch hervorgerufene Correspondenz uns allein schon weit in das Jahr 359 hineinweist.

Die Schrift moriendum esse pro dei filio ist die letzte der Schriften Lucifers. Es lassen sich einige positive Argumente geltend machen, welche eine nähere Datierung uns ermöglichen. 1) weist Lucifer auf frühere Schriften zurück, indem er einmal das Buch de regibus apostaticis citiert.[1]) 2) setzt die Schrift voraus, dass Eudoxius bereits Bischof von Constantinopel ist.[2]) Das aber ward er nicht vor Ende Januar 360.[3]) Nur eine Notiz könnte uns zweifelhaft machen, wenn nicht auch hier die vita acephala uns zur Hülfe käme. Es heißt nämlich an einer Stelle[4]): recordare, Constanti, de scelerum tuorum memoria recenti quam tibi in civitate Alexandrinorum inussisti, quantos per abrupta una tincta subscriptionis tuae deiecerit, quantos gladio demeti fecerit, quantos fame sitique exedi vel carceribus necari, quantos intercepto effecerit spiritu strangulari. Dies scheint sich auf ähnliche Vorgänge, wie sie in den Büchern de Athanasio und an anderen Stellen erwähnt werden, zu beziehen, und das memoria recens würde dann wieder in das Jahr 358 führen. Nun aber heißt es in der vita acephala[5]): post menses autem IX integros profectionis Georgii de Alexandria Paulus notarius advenit Pachymi XXIX (23. Juni) consulante Eusebio et Hypatio (359) et proposuit imperiale praeceptum pro Georgio et domuit multos ob eius vindictam.[6]) Auf diese Maßregeln scheint auch unsere Stelle hinzudeuten.

Wir werden also mit dieser Schrift bis in das Jahr 360, vielleicht 361, hinabzugehen haben.

Unsere Untersuchung hat uns zu folgenden, allerdings keineswegs überall gesicherten Resultaten geführt:

---

1) p. 310, 26 (261, 11).

2) p. 306, 11 (258, 1): item post paullulum quam nunc adstruxeras apud Antiochenos contra Adoxium faciens fuisse blasphemiam, ipsam iterum nunc firmas catholicam; unde et Adoxium Constantinopoli esse censueris, quod enim ipsum probaveris catholicum.

3) Soz. IV, 26. Chron. Pasch. ad ann. 360. Vgl. Papebroch hist. patriarch. cpolit. in den acta sanctorum August. I.

4) p. 300, 6 (252, 3).

5) Sievers a. a. O. 153.

6) Vgl. auch Soz. IV, 10, der die Vorgänge etwas ausführlicher schildert. Sozomenos hat die vita acephala mehrfach benutzt, was Jeep a. a. O. p. 144 in seiner Untersuchung über die Quellen des Sozomenos übersehen hat. Die vita ist an folgenden Stellen benutzt: IV, 9. 10. V, 7. VI, 5. 12. 15. Vgl. Sievers p. 151/152. 152/153. 154. 158. 158/159. 160.

Digitized by Google

1) de non conveniendo cum haereticis,[1] de regibus apostaticis, de Athanasio I. II sind vor Herbst 358 abgefasst; die letztgenannten Bücher in den Monaten nach August 358.[2]

2) de non parcendo in deum delinquentibus[3] ist nach dem Juni 359 geschrieben.

3) moriendum esse pro dei filio ist frühestens 360, vielleicht erst 361 abgefasst.[4]

---

1) Mit den Coleti gegen Möller.

2) Gegen alle bisherigen Untersuchungen.

3) Möller als erste Schrift; die Coleti 360; Gallandi 361. Baronius nach dem Concil von Constantinopel 360.

4) Einstimmig. Die Coleti entscheiden sich für den Anfang 361.

Digitized by Google

II.

Zum Kanon Lucifers.

In jüngster Zeit hat die Entdeckung eines Verzeichnisses der Schriften des alten und neuen Testaments in einer Handschrift der Phillips'schen Bibliothek zu Cheltenham, welche den liber generationis des Hippolytus enthält, viel Aufsehen gemacht. Da Mommsen, der den Fund veröffentlichte,[1]) das Verzeichnis, einer Notiz der Handschrift folgend, auf das Jahr 359 datierte, so war es interessant, eine Vergleichung des Inhaltes des Verzeichnisses mit dem Kanon zu versuchen, wie er uns in den Schriften Lucifers, die wir etwa in die gleiche Zeit versetzen dürfen, entgegentritt. Diesen Versuch hat Harnack unternommen.[2]) Allein einmal ist die Verwandtschaft zwischen dem Verzeichnis und dem Kanon Lucifers, die er nachzuweisen versucht hat, doch nicht durchschlagend; dann aber erscheint es nicht angezeigt, diese Untersuchung fortzusetzen, so lange die Akten über Abfassungszeit und Provenienz des neu entdeckten Verzeichnisses nicht geschlossen sind. Das aber ist bisher keineswegs der Fall: vielmehr unterliegt die Datierung des Verzeichnisses auf das Jahr 359 einer Reihe von gewichtigen Bedenken, und es ist keineswegs sicher, ob dasselbe von Interpolationen frei und nicht mehrfach redigiert ist.[3])

---

1) Mommsen, Th., Zur lateinischen Stichometrie (Hermes, XXI, Bd. I. p. 142—156.

2) Theol. Lit. Ztg. 1886, col. 172 ff.

3) Der Bestand des neutestamentlichen Kanons, der im Verzeichnis vorliegt, ist zudem nicht sicher zu ermitteln. Ob Judas- und Jacobusbrief darin aufgeführt waren, unterliegt Zweifeln, wenn schon Harnack mit gewichtigen Gründen dafür eingetreten ist, dass an Stelle des una sola, welches man je hinter den Briefen des Johannes und Petrus eingeführt findet und in welchem Zahn und Andere einen Protest gegen die im Vorhergehenden bezeugte Mehrzahl von Briefen dieser Apostel sehen, Judas und Jacobus zu suchen seien.

Digitized by Google

Es erscheint indessen nicht überflüssig, den Bestand des Kanons bei Lucifer festzustellen, da derselbe infolge der vielen Citate aus den heiligen Schriften, die sich in seinen Traktaten verstreut finden, mit einiger Sicherheit zu ermitteln ist, wenn es auch gewagt erscheinen muss, aus dem Fehlen dieser oder jener Schrift weitgehende Schlüsse ziehen zu wollen.

Lucifer citiert aus dem alten Testament die folgenden Bücher: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Judices, Regum I—IV, Paralip. (I) u. II[1]) (Esra) und Nehemia,[2]) Tobias, Judith, Hiob, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Sapientia Salomonis, Prophetae minores, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Machab. I. II.

Diese Zusammenstellung bietet zu Bemerkungen kaum einen Anlass. Dass das Hohelied und Ruth nicht citiert sind, fällt nicht auf; auch das Fehlen von Sirach und Esther kann auf Zufall beruhen; der Umfang des alten Testamentes Lucifers hat sich von den gleichzeitigen Sammlungen, so weit sie uns aus den Schriften der Väter oder den Aufstellungen der Concilien bekannt sind, nicht wesentlich unterschieden.[3])

In welcher Reihenfolge die Schriften des alten Testamentes in Lucifers Bibel standen, ist von ihm selbst, wenn auch nicht für alle, angedeutet worden, wie Harnack bereits nachgewiesen hat. Man findet nämlich, dass er das ganze erste Buch de Athanasio hindurch in der ihm durch sein Exemplar an die Hand gegebenen Reihenfolge seine Schriftcitate vorführt. Leider aber hat er in diesem Buche nicht aus allen Schriften citiert, die ihm, wie aus anderen Stellen hervorgeht, bekannt waren, so dass man zu einem vollständig befriedigenden Resultat nicht zu kommen vermag.

Die Schriften sind citiert in dieser Reihenfolge: Genesis, Exodus, Leviticus, Deuteronomium, Reges, Paralipomena, Psalmi 9—61, Proverbia, Psalmi 77—118, Sapientia Salomonis, Psalmi 131—145, Ecclesiastes, Prophetae XII min. (Tobit. eingesprengt), Jesaias, (Hiob eingesprengt), Jeremias. Von hier ab beginnt das zweite Buch, in welchem Lucifer seine Citiermethode geändert hat.

---

1) Die Chronik wird einmal (non conv. p. 10. 30) als subrelicta angeführt.

2) Da es non parc. p. 239, 17 heißt, in secundo libro Esdrae, so ist damit indirekt auch das erste Buch, also unser kanonisches Esrabuch, citiert.

3) Das Mommsen'sche Verzeichnis hat Esra und Nehemia nicht, steht aber damit völlig allein, so dass der Ausfall vielleicht auf einer Flüchtigkeit des Abschreibers beruht. Das Verzeichnis kennt sowohl Sapientia Salomonis als Sirach, wie die bei den salomonischen Schriften angegebene Stichenzahl erweist.

Digitized by Google

In dieser Reihenfolge fällt auf, dass die Psalmen an zwei Stellen durch salomonische Schriften gesprengt sind und dass ihnen eine dritte salomonische Schrift nachfolgt. Die Anzahl der Citate aus diesen Schriften schließt die Annahme aus, dieselben möchten, wie das Citat aus Tobit oder Hiob, etwa eingestreut sein. Es fällt nun auf, dass die Durchbrechung der Psalmenreihe durch Proverbia und Sapientia wahrscheinlich an den beiden einzigen Stellen erfolgt ist, wo sich in unserem Kanon salomonische Psalmen finden: denn nur die Psalmen 72 und 127 werden als salomonisch bezeichnet. Die Citate aus den Psalmen reichen aber zunächst bis 61, um mit 77, dann bis 118, um mit 131 wieder einzusetzen. Der Schluss liegt daher außerordentlich nahe, dass gerade bei den Psalmen 72 und 127 die Insertion der salomonischen Schriften stattgefunden hat. Für diese auffallende Thatsache giebt es, so weit mir bekannt ist, kein Analogon, also auch keine Erklärung. Man hat die Wahl zwischen zwei Vermutungen: entweder Lucifer ist auf eigene Hand, als er an die salomonischen Psalmen kam, auf jene salomonischen Schriften übergesprungen; oder aber — und dies ist weitaus wahrscheinlicher — seine Handschrift hat thatsächlich die betreffenden Schriften in die Psalmen eingefügt enthalten.

Einen Unterschied zwischen kanonischen und apokryphen Büchern kennt Lucifer noch nicht.

Aus dem neuen Testament finden sich bei Lucifer citiert die folgenden Bücher: Matthaeus, Lucas, Johannes, Acta, Römer, Corinther I. II., Galater, Epheser, Colosser, Philipper, Thessalonicher I. II., Timotheus I. II., Titus, Hebräer, 1. Petrus, Johannes I. II., Judas. Es fehlen somit Marcus, Philemon, 3. Johannes, 2. Petrus, Jacobus, Apokalypse. Da wir es hier mit dem Kanon eines Abendländers zu thun haben, so giebt uns diese Zusammenstellung in mehr als einer Beziehung ein Rätsel auf. Dass Marcus und Philemon fehlen, darf nicht befremden. Lucifer hat beide selbstverständlich in seiner Bibel gehabt; aus Philemon zu citieren, hatte er wohl kaum Gelegenheit; seine Evangeliencitate hat er den anderen Evangelien entnommen. Dagegen sind wir wohl zu der Annahme gezwungen, dass ihm 3. Johannes, 2. Petrus,[1] Jacobus und die Apokalypse nicht als kanonisch galten.

Was zunächst das Verhalten zu den katholischen Briefen betrifft, so zeigt sich, wie die Dinge liegen, dass Lucifer aus dem Jacobus-, 3. Johannes- und 2. Petrusbrief thatsächlich geflissentlich keine Citate aufgenommen hat. Denn Citate aus dem 1. und 2. Johannesbrief, sowie aus dem Judasbrief sind so häufig, dass eine zu-

1) In Athan. II. p. 117, 11. 19 ist das Citat nicht auf 2. Petr. 2, 22 zu beziehen. Es sind im Zusammenhang immer Citate aus den Proverbien herangezogen, und auch an dieser Stelle ist prov. 26, 11 (die Vorlage von 2. Petr. 2, 22) gemeint.

Digitized by Google

fällige Auslassung der genannten undenkbar erscheint.[1]) Hier zeigt uns also Lucifer einen älteren Stand der Kanonbildung, der im Abendlande ähnlich durch die Schriften älterer Väter repräsentiert ist. Auch Tert lian erkennt den Judasbrief ausdrücklich als apostolische Schrift an,[2]) während er vom 3. Johannes- und Jacobusbriefen sicherlich nichts gewusst hat: er kannte sie nicht einmal im Anhang seines neuen Testamentes. Den 1. Petrusbrief citiert er in Schriften, deren Echtheit freilich der Kritik unterliegt;[3]) den 2. Johannesbrief hat er nur gelegentlich benutzt. Ähnlich weiß auch Cyprian nichts vom 3. Johannes- und Jacobusbrief. Bei ihm freilich finden wir auch keine Anklänge an den von Lucifer zur größeren Hälfte citierten Judasbrief,[4]) und wäre nicht aus der Zeit und Umgebung Cyprians ein anderes Zeugnis für den 2. Johannesbrief bekannt,[5]) so würden wir auch nach ihm vergeblich suchen. Irenäus scheint weder den Judas- noch den Jacobus-, 2. Petrus- oder 3. Johannesbrief gekannt zu haben, was dem Verhalten Lucifers genau entsprechen würde. Wir besitzen leider keine Zeugnisse aus der abendländischen Kirche, welche es uns ermöglichen, zu kontrollieren, ob der Fortschritt in dem Verhalten zu den katholischen Briefen überall ein so geringer gewesen ist wie bei Lucifer, da uns die Schriften des Arnobius, Lactantius und Commodus nicht genügendes Material zur Vergleichung bieten. Jedenfalls zeigt uns Lucifer, dass über die Briefe noch keineswegs eine Einigkeit erzielt war.[6])

---

1) Aus dem 1. Petrusbrief findet sich nur ein Citat; er war ihm also auch wohl nicht sehr geläufig.

2) de hab. mulier. 3; übrigens die einzige Stelle, wo er des Briefes gedenkt.

3) Adv. Judaeos und adv. Gnosticos (Scorpiace). Die letztere Schrift betreffend vgl. oben p. 27, Note 2; über beide Credner, Geschichte etc. (herausgegeben von Volkmar) p. 372.

4) Derselbe ist für die abendländische Kirche außer durch Tertullian nur noch durch eine Stelle des Tractatus adv. Novat. Haeret. p. XVII ed. Baluz. bezeugt. Vgl. Westcott, history of the canon p. 374, n. 3.

5) Auf dem Concil zu Karthago 256 citiert der Bischof Aurelius den Brief. Vgl. Routh, Reil. Sacr. III, p. 130; Westcott, a. a. O. p. 366, n. 3 und p. 374.

6) Das Mommsen'sche Verzeichnis zeigt in Bezug auf die katholischen Briefe mit Lucifers Kanon geringe Ähnlichkeit. Bei Harnacks Lesung (vgl. Note 3) würde es einen Kanon mit allen 7 katholischen Briefen repräsentieren; andernfalls ganz den Standpunkt der Zeit des Cyprian wiedergeben. Im ersteren Falle erscheint übrigens die Ansetzung auf 359 fast noch zu früh, während im zweiten die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, dass wenigstens das neutestamentliche Verzeichnis auf bedeutend frühere Zeit zurückweist.

Digitized by Google

Viel größere Schwierigkeit macht die Erklärung einer anderen Eigentümlichkeit in Lucifers Kanon, dass nämlich der Hebräerbrief darin Aufnahme gefunden hat, während die Apokalypse fehlt. Dieses Faktum widerspricht allem, was wir sonst aus der Geschichte des Kanons im Abendlande über diese Bücher wissen. Es ist, was den Hebräerbrief betrifft, bekannt, dass derselbe von Hilarius von Poitiers (de trin. IV, 11) von keinem Schriftsteller des Abendlandes als paulinisch citiert wird; und, mit Ausnahme einiger indessen ganz unsicherer Andeutungen bei Lactantius,[1] scheint dieser Brief überhaupt von keinem Abendländer citiert worden zu sein. Lucifer indessen citiert ihn nicht nur, sondern führt ihn mit den Worten: beatus Paulus dicit ad Hebraeos ausdrücklich als paulinisch ein. Dass er ihn nur einmal citiert, kann daran nichts ändern, zumal das betreffende Citat sehr umfangreich ist (Hebr. 3, 5—4, 10).

Genau das umgekehrte Verhältnis findet bezüglich der Apokalypse statt. Dieselbe hat in der abendländischen Kirche immer als ein apostolisches Buch gegolten.[2] Tertullian äußert niemals Zweifel an ihrer Authenticität; Cyprian benutzt sie mehrfach als kanonisches Buch, ohne sie direkt dem Apostel zuzuschreiben. Commodian und Lactantius citieren aus ihr. Dennoch finden wir bei Lucifer keine Spur von ihr. Das ist um so auffallender, als Lucifer, dem das Bild des Antichrist für den Kaiser so geläufig ist, die Gelegenheit mit Freuden hätte ergreifen müssen, aus der Apokalypse Beweise dafür heranzuziehen. Bei der souveränen Art seiner Schriftbenutzung wäre ihm das sicher nicht schwer gefallen. Dass er dazu nirgend Miene macht, beweist zur Genüge, dass er das Buch absichtlich ignoriert haben muss. Dazu hatte er als Abendländer indessen keinerlei Veranlassung, so wenig wie umgekehrt die Tradition es nahe legte, ein Citat aus dem Hebräerbriefe aufzunehmen.

Um diesen eigentümlichen Thatbestand zu erklären, liegt es nahe, darauf hinzuweisen, dass der Abendländer Lucifer mehrere Jahre im Orient als Verbannter zugebracht hat. Er würde dann unter orientalischem Einflusse die ihm von den Vorfahren überkommene Ansicht betreffs der in Rede stehenden Bücher geändert haben.[3] Freilich kann man sich keine rechte Vorstellung davon machen. Nahm Lucifer seine Bibel mit ins Exil, und das muss er gethan haben, so gehörte doch schon ein sehr starker Druck dazu, ihn zu bewegen, an dem Bestand dieser Bibel zu rütteln, zumal sie ein Buch enthielt, welches so ganz für seine Zwecke passte. Die oben angedeutete Erklärung

1) Lact. inst. IV 14 init. Vgl. mit Hebr. 3, 3—6; 5, 5. 6; 7, 21. Siehe dazu Westcott a. a. O. p. 373, n. 2.

2) Credner a. a. O. p. 267.

3) Vgl. Harnack a. a. O. col. 175. 170.

ist nichts desto weniger die einzig mögliche, denn im Abendlande lässt sich zu jener singulären Thatsache keinerlei Parallele finden.[1])

Über die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften vermag ich aus den Citaten nichts Sicheres zu entnehmen, da Lucifer die im ersten Buche de Athanasio angewandte Methode zu citieren an keiner Stelle für die neutestamentlichen Bücher befolgt.

---

1) Der Unterschied, der zwischen dem Mommsen'schen Verzeichnis und dem Kanon Lucifers auch in dieser Frage besteht, indem jenes der gemeinen abendländischen Tradition folgt, wird übrigens hierdurch schwerlich abgeschwächt.

Digitized by Google

III.

Lucifer in der Tradition der römischen Kirche.

Auf der Insel Sardinien hat man dem Lucifer von jeher als Heiligen große Verehrung erwiesen.[1] Es schien aber immerhin zweifelhaft, ob ihm mit Recht dieses Prädikat zukomme, da doch der Verdacht auf ihm lastete, dass er außerhalb der Kirche gestanden hätte. Um so größere Sensation erregte es, als man im Jahre 1623 auf einen Grabstein mit einer sich auf Lucifer beziehenden Inschrift stieß und kurz darauf der Leichnam Lucifers selbst zu Tage gefördert wurde. Man muss bei Papebroch nachlesen, um einen Eindruck davon zu haben, zu welcher Staatsaktion dieser Vorgang aufgebauscht wurde. In Anwesenheit des Statthalters, der Konsuln, des Vikars des Erzbischofs und der Geistlichkeit wurde der Leichnam ausdrücklich als der des Lucifer recognosciert und schließlich in der Kathedralkirche beigesetzt.[2]

Der Grabstein trug folgende Inschrift:

HIC IACET B. M. LUCIFERUS
ARCEPIS CALARITANUS
PRIMARIUS SARDINIE ET CORSICE
CA. FI, S. RME ECCLESIAE
QUI UIXIT ANNIS LXXXI. K. DIE XX MAI.[3]

---

1) Papebroch acta sanctorum 20. Mai V, p. 38: cultum antiquum probant plures in Sardinia ecclesiae sub eius nomine. Das sonderbare Versehen von Tschackert, Evangelische Polemik, p. 147, welcher glaubt, S. Lucifer sei eigentlich der heilige Satan, wohl eine Art christlicher Pluto (vgl. auch ebenda p. 414 Anm. 85a), ist bereits von anderer Seite beleuchtet worden.

2) Vgl. Papebroch 39—50. Die anwesenden Personen werden, eine lange Liste, namentlich aufgeführt.

3) Man fand noch einen anderen Stein mit einer kürzeren Inschrift:

Digitized by Google

Zur rechten Seite ein etwas kompliciertes Symbol, Palmenzweige, ein Patriarchenkreuz und anderes vereinigt; darunter ein zweiköpfiger Adler: uti nunc aquilae imperiales exprimuntur, (Papebroch) und zur Linken das Monogramm Christi.

Obwohl nun schon das Patriarchenkreuz, der zweiköpfige Adler, das archiepiscopus und primarius der Inschrift diesen ganzen Stein als spätes Machwerk erweisen, so knüpfte sich daran doch ein lebhafter Streit. Der Erzbischof Ambrosius Machinus von Calaris[1]) hat an den Papst Urban VIII. eine umfangreiche Schrift geschrieben, in welcher er die Heiligkeit Lucifers zu erweisen suchte. Ihm ward von Vielen beigepflichtet. Andere opponierten um so lebhafter, so in späteren Jahren besonders Natalis Alexander.[2])

Weder die Verteidigungsschriften noch die am Sarge geschehenen Wunder — so fiel nach langer Trockenheit auf das Gebet am Sarge hin viel erquickender Regen — vermochten Urban VIII. zu einem endgültigen Urteil zu bestimmen. Am 19. Juni 1641 erließ er das von Innocenz X. am 16. Oktober 1647 bestätigte Dekret: ne in posterum, donec a Sanctitate sua vel sancta Sede fuerit aliter ordinatum, audeant super Luciferi sanctitate, cultu ac veneratione publice tractare disputare aut altercari, illamque neque scripto neque typis impugnare aut defendere.[3])

Das endgültige Urteil des römischen Stuhles aber ist, wie in so vielen, so auch in dieser Sache, bis zum heutigen Tage noch nicht erfolgt.

---

von dem Papebroch meint, er habe dreieckige Gestalt, um dadurch Lucifers Eifer für die Trinität anzudeuten (vgl. Matthaei a. a. O. 77).

1) defensio sanctitatis B. Luciferi ad Urbanum VIII. papam, edit. Cal. 1639. Vgl. Fabricius-Harless IX, p. 302. Eine genaue Aufzählung aller Verteidiger und Angreifer der Heiligkeit Lucifers findet man bei den Coleti proleg.

2) Hist. Eccl. saec. IV, cp. 3, art. 13.

3) Dazu bemerkt Matthaei a. a. O.: ego singula haec neque probo neque respuo, sed historica tantum narratione veluti ab aliis recitata respuo. Fateor enim me summa prosequi veneratione decretum, quo Urbanus VIII. an. 1641 die 20. Junii praecepit etc. Und die gleiche Haltung beobachten die Coleti.

Digitized by Google

IV.

Über den Verfasser der Taufrede bei Caspari, Quellen etc. II, p. 128—182.

In dem zweiten Bande seiner »Quellen zur Geschichte des Taufsymbols« hat Caspari nach zwei Wiener Handschriften[1]) ein altkirchliches Taufbekenntnis und eine sich daran anschließende Rede zum Abdruck gebracht und mit Erläuterungen versehen. Diese letzteren haben den Zweck, Zeit und Ort der Abfassung dieser Rede, welche in einer Handschrift[2]) als exhortatio sancti Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo bezeichnet ist, und ihren Verfasser zu ermitteln. In einer äußerst gründlichen und detaillirten Untersuchung hat Caspari zunächst erwiesen, dass die Rede in den Jahren zwischen 340—360 (370) gehalten sein muss. Die wichtigsten von den für dieses Resultat angeführten Gründen sind die folgenden[3]):

1. Die Rede kann nicht vor 340 gehalten sein: denn ihre heftige Polemik gegen den Arianismus setzt voraus, dass derselbe in der Kirche bereits eine Macht war.

2. Sie kann nicht nach 600 abgehalten sein: denn a) weisen die in der Rede vorkommenden Bibelcitate auf einen älteren Text hin als ihn die vulgata bietet; diese aber war nach 600 im Occident im allgemeinen Gebrauch; b) setzt die Polemik gegen den Arianismus voraus, dass derselbe noch eine Macht in der Kirche gewesen sein muss, was nach 600 nicht mehr der Fall war.

3. Sie gehört dem 4. oder 5. Jahrhundert an: denn der Wortlaut des in ihr tradierten Symbols ist mit dem altrömischen und den occi-

---

1) cod. vindob. 664 und 305, bei Caspari als A und B bezeichnet.

2) cod. vindob. 664 fol. 223, p. 2.

3) Vgl. Caspari a. a. O. p. 151—169. Die Beweisführung ist eine besonders durch ihre Vorsichtigkeit völlig überzeugende. Außer den im Text gegebenen Argumenten sind noch eine Reihe von weniger wichtigen, aber als Mittelglieder der Beweisführung zu verwendenden aufgeführt.

Digitized by Google

dentalischen Symbolen, die wir kennen, wesentlich identisch, von dem späteren römischen aber ganz verschieden.

4. Sie gehört dem 4. Jahrhundert an: denn a) zeigt die Art und Weise der Polemik gegen den Arianismus, dass derselbe geistig noch nicht besiegt war; b) geschieht keinerlei Erwähnung des arianischen und macedonianischen Irrtums betreffs des heiligen Geistes, ein Umstand, der auf die Zeit vor 360 (oder doch 370) hinweist.

Auf den folgenden Seiten wird die Ansicht entwickelt und bewiesen, dass das in der Rede ausgelegte Symbol einer altitalischen oder doch einer Italien benachbarten Kirche angehört haben muss; und zuletzt die Behauptung aufgestellt und durch einige Argumente gestützt, dass der Verfasser der Rede vielleicht der Bischof Lucifer von Calaris, das Symbol demzufolge das der sardinischen Kirche gewesen sein möchte.[1]

Können wir uns nun in der Voraussetzung, dass das in der Rede tradierte Symbol einer altitalischen oder doch einer Italien benachbarten Kirche angehört haben muss,[2] mit Überzeugung anschließen, so scheint uns die Autorschaft des Lucifer in keiner Weise evident gemacht zu sein.

Die beiden Argumente, welche Caspari für dieselbe vorbringt, lauten: 1) Lucifer war ein sehr heftiger Mann und besonders eifriger Polemiker gegen den Arianismus. Unsere Rede zeichnet sich gleichfalls durch große Heftigkeit aus, und zwar so, dass sie an einer Stelle sogar eine Verwünschung der Arianer ausspricht. 2) Die Rede enthält zweimal die ungewöhnlichen Composita coomnipotens und coopifex. Der häufige Gebrauch der Composita mit cum (con com co) ist aber für Lucifer charakteristisch.

Diese Argumente scheinen zunächst in keiner Weise schwerwiegend, was Caspari selbst bereitwillig zugiebt;[3] aber ihr Gewicht wird verstärkt durch die Art und Weise, wie Caspari zu ihnen gekommen ist. Die Vermutung, dass Lucifer der Verfasser der Rede sei, hat sich ihm nämlich auf dem Wege des apagogischen Beweises ergeben, und jene Gründe sind erst a posteriori zur Verstärkung der bereits eingenommenen Position hinzugefügt worden. Caspari hat nämlich erwogen, welche Männer für die Verfasserschaft überhaupt in Betracht kommen können, und der Reihe nach dargethan, dass weder Ambrosius von Mailand, noch Zeno von Verona, Phöbadius von Aginnum, Hilarius von Poitiers, Gregorius von Elvira, der Presbyter Fau-

1) Vgl. p. 169—174. 175—182.

2) Vgl. den Abdruck bei Hahn, Bibliothek der Symbole § 43 mit dem altrömischen Symbol § 14—19 und den Symbolen von Mailand (§ 20. 21), Turin (§ 22) und Ravenna (§ 23).

3) p. 182.

Digitized by Google

stinus und der Diakon Hilarius — beide Luciferianer — noch endlich Eusebius von Vercellae die Rede verfasst haben können. Da andere Namen nach seiner Ansicht nicht in Betracht kommen können, so bleibt nur Lucifer von Calaris auf der Liste stehen. Unter Voraussetzung der Richtigkeit der von Caspari ermittelten Abfassungszeit der Rede (340 bis spätestens 370) scheint seine Liste allerdings vollständig zu sein.[1] Auch dürften die gegen die Autorschaft der meisten angeführten Schriftsteller gerichteten Einwürfe stichhaltig sein: warum wir uns ihnen bezüglich Eusebius von Vercellae nicht anschließen können, wird die folgende Untersuchung zeigen.

Das erste seiner Argumente für Lucifer hat Caspari selbst schon durch seine Schlussbemerkungen einigermaßen illusorisch gemacht. Er selbst sagt, dass »Heftigkeit in der Polemik gegen die Ketzer und besonders gegen die Arianer im vierten Jahrhundert sehr allgemein« war, und weiterhin, dass die Rede mit der schriftstellerischen Art des Lucifer außer den unter 2) angeführten auffallenden Compositis keinerlei Verwandtschaft zeige. Im Gegenteil, die Polemik Lucifers ist in allen seinen Schriften eine durchaus anders geartete. Selbst in seinen schärfsten Ausdrücken hält sich der Autor unserer Rede doch auf der Höhe, wie sie einem praeclarus homileta[2] zukommt. Inhalt und Form der Rede, besonders die stilistische Gewandtheit, die durch einige dunkle Perioden, welche wohl auch unter der Verderbtheit des Textes haben leiden müssen, nicht beeinträchtigt wird, weisen auf einen gebildeten Mann hin, während Lucifers Polemik nicht nur, sondern auch seine gelegentlichen positiven Ausführungen beweisen, dass er fast ohne jede sei es theologische, sei es formale Bildung war.

Man könnte in seinen Schriften keine Stelle aufweisen, welche das Urteil, dass er der Verfasser der uns vorliegenden Rede sein möchte, als gerechtfertigt erscheinen ließe.[3] Sein theologisches Unter-

---

1) Übrigens spricht diese Abfassungszeit auch bereits gegen einige der im Text genannten Männer, so gegen Faustinus und Hilarius, aber auch gegen Ambrosius, der den macedonischen Irrtum nicht ignoriert haben würde (vgl. Caspari p. 178). Es versteht sich, dass die abstrakte Möglichkeit vorhanden ist, die Rede möchte von einem uns gänzlich unbekannten Manne gehalten sein, welche Möglichkeit man indessen erst erwägen darf, wenn alle anderen abgewiesen sind. Ich erwähne noch, dass auch Maximus von Turin nicht in Betracht kommen kann, weil die Abfassungszeit und die Beschaffenheit des Symbols gegen ihn sprechen. Wegen der folgenden Untersuchung war er dennoch hier zu nennen.

2) Als solchen hat ihn schon Denis (vgl. Caspari p. 130) bezeichnet.

3) Vgl. die Ausführungen in dieser Schrift p. 24 ff. Auch die einigermaßen verschiedene Haltung des Buches moriendum kann an diesem Urteil nichts ändern.

Digitized by Google

scheidungsvermögen aber war ein so geringes, dass er schwerlich eine richtige und von historischer Einsicht zeugende prägnante Gegenüberstellung der Lehren des Sabellius und Arius hätte geben können. Der Verfasser unserer Rede aber hat das in einer rhetorisch vortrefflichen Form gethan, wenn seine Gedanken auch an sich den Kreis der landläufigen Vorwürfe nicht überschreiten.[1] Strikte Vergleiche lassen sich natürlich nicht anstellen, da Lucifers Schriften sämtlich gegen den Kaiser gerichtete Pamphlete sind, uns eine authentische Rede oder Homilie von ihm aber nicht aufbewahrt ist. Aber schon der Umstand, dass er die wenigen Gedanken, welche er in seinen ziemlich umfangreichen Schriften überhaupt entwickelt, mit langweilender Unermüdlichkeit wiederholt, zwingt uns zu der Annahme, dass auch in unserer Rede irgend welche Hindeutungen auf diese seine immer gleichen Ausführungen sich finden müssten. Dass dies nirgends der Fall ist, beweist die Lektüre der Schriften und unserer Rede.

Wenn nun Caspari aus dem Vorkommen coomnipotens und coopifex auf eine Stilverwandtschaft der Rede mit den Schriften Lucifers schließen zu können meint, so ist auch dieser Versuch als hinfällig zu betrachten. Zunächst ist zu bemerken, dass sich gerade die erwähnten Composita, die mir übrigens auch bei anderen Autoren dieser Zeit nicht begegnet sind, bei Lucifer nicht finden. Sie müssen also bis auf Weiteres als spezifische Bildungen unseres Autors betrachtet werden, welche allerdings durch den Zusammenhang nahe gelegt sind. Dann aber möchte ich gerade daraus, dass nur diese Composita in der Rede vorkommen, keines aber von den dem Lucifer

1) Man vergleiche mit der Stelle bei Caspari p. 135 folgende Stelle bei Lucifer non. conv. p. 17, 30 (15, 25), zumal sie zugleich ein Beispiel für die niedrige Polemik Lucifers — die sich bei ihm allerdings direkt gegen den Kaiser richtet — im Gegensatz zu der des Autors unserer Rede giebt: sic est de corpore ecclesiae excisus Sabellius, ut est et condetestabilis tuus excisus Arrius iste, cuius sermo ut cancer in te fortissime adeo serpserit ut totus iam cancer esse cernaris (dieses hässliche Bild verwendet Lucifer sehr häufig; an die Hand gegeben ist es ihm durch 2. Tim. 2, 16, vgl. p. 28, 29 (25, 1)): nec poteris dicere te non Arrii cancerasse sermonem, cum fetor cancerationis tuae ad omnem pervenerit regni tui locum et cuncti te vitare statuerimus, ne et ipsi peste tua Arriana canceraremur. Sic, inquam, sectus est atque projectus tuus magister Arrius, ut est sectus et rejectus Sabellius, qui fuerit ausus unam esse personam patrem et filium et spiritum sanctum defendere, quia fuerit ausus dicere ipsum sibi et patrem esse et filium et spiritum sanctum; excisus est, quia dicere non dubitarit, quod enim ipse pater in utero virginis incarnatus sit et fuerit passus. — Selbst in Gelegenheitsschreiben (vgl. den Brief an den Eusebius von Vercellae p. 319, 1) übt Lucifer eine unangenehme, in schwülstigen Bildungen sich ergehende Polemik.

Digitized by Google

eigentümlichen und mit einer einzigartigen[1] Freiheit gebildeten, ein Argument gegen die Verfasserschaft des Bischofs von Calaris entnehmen. Die unten gegebene Zusammenstellung solcher Composita, welche übrigens auf Vollständigkeit begreiflicher Weise keinen Anspruch macht, wird die Behauptung begründen können, dass ein Schriftsteller, der sich so oft der eigenartigsten Wortzusammensetzungen bediente, dieselben in einer längeren Rede schwerlich ganz vermieden haben würde.[2]

Außer den angeführten hat weder Caspari Argumente für Lucifer angeführt, noch lassen sich solche meiner Ansicht nach beibringen.[3] Dagegen hat Caspari nicht beachtet, was doch sehr ins Gewicht fällt, dass Lucifer in der letzten Zeit seines Lebens — und erst da könnte er die Rede gehalten haben — nicht zur großen Kirche gehörte, wenn wir auch seine Stellung nicht ganz klar zu erkennen vermögen. Etwas von der verbitterten Stimmung, in der sich dieser pedantische Rigorist nach dem Bruch mit seinen Freunden befand, müsste doch auch in dieser Rede bemerklich sein. Wir werden daher berechtigt sein, ihm dieselbe abzusprechen, zumal wir im Folgenden den Versuch machen möchten, dieselbe für einen anderen Schriftsteller in Anspruch zu nehmen.

Unter den von Caspari als für die Verfasserschaft in Betracht kommend bezeichneten Männern befindet sich, wie wir oben gesehen haben, auch Eusebius von Vercellae. Caspari hat sich mit der Möglichkeit, dass er die Rede gehalten haben möchte, kaum auseinandergesetzt, vielleicht weil er bereits für Lucifer eingenommen war, und es wird daher gestattet sein, der Frage etwas näher zu treten. Es lassen sich für den Eusebius doch einige Argumente anführen, und vielleicht könnte es gelingen, seine Autorschaft so wahrscheinlich zu machen, als es bei derartigen Untersuchungen überhaupt möglich

---

1) Daher auch Rönsch, Itala und Vulgata, in dem Abschnitt über die Composita mit cum (p. 220/221. 223/224. 228) ihrer kaum gedenkt.

2) Eine vollständige Zusammenstellung aller bei Lucifer vorkommenden ungewöhnlichen Composita mit der Vorsilbe con findet man jetzt im Index bei Hartel a. a. O. p. 355. 356. Es finden sich Bildungen wie coerraticus, cohomicida, coimmundus, coidolatres, condetestabilis, conperfidus, conserpens, conspurcatus, conviperinus und viele ähnliche. Eine Auswahl ähnlicher Composita aus dem Sprachschatze des Tertullian siehe bei Hartel, Lucifer von Cagliari und sein Latein a. a. O. p. 16.

3) An einer Stelle reproduciert Lucifer sein Taufsymbol in freier Weise p. 19, 23 (17, 18): e contra videamus apostolos credidisse in unum deum patrem omnipotentem verum patrem, propterea verum patrem, quod vere, non putative habeat filium, et in unicum filium eius Jesum Christum, hoc est in verum dei filium, et in sanctum paraclitum spiritum, in verum dei spiritum.

Digitized by Google

ist. Vorausgeschickt werden muss dabei, dass auch uns der von Caspari geführte apagogische Beweis in der oben bereits angedeuteten Beschränkung gültig erscheint, und dass daher in gewissem Sinne auch unsere Argumente als a posteriori beigebracht erscheinen müssen.

Das einzige Argument, welches Caspari gegen den Eusebius beizubringen vermag, ist, dass die Beschaffenheit des in der Rede tradierten Symbols seiner Verfasserschaft widersprechen soll. Eusebius hat als Bischof von Vercellae, einer zur mailändischen Kirchenprovinz gehörigen Stadt das mailändische oder doch das altrömische Symbol auslegen müssen, besonders da er in der römischen Kirche Lector gewesen war. Nun aber unterscheidet sich das vorliegende Symbol an einigen Stellen nicht unwesentlich von den genannten und auch von dem turinischen; es müsse deshalb das Symbol einer anderen Kirche als der von Vercellae sein.

Wir werden also zunächst unser Symbol im Vergleich mit den genannten einer näheren Untersuchung unterziehen müssen, möchten indessen vorher an Casparis Behauptung einige Bemerkungen anknüpfen.

Der Einwurf, dass der Bischof von Vercellae das Symbol seiner Metropolitankirche habe tradieren müssen, trifft den Lucifer ebenso, wie Caspari selbst gezeigt hat: Sardinien unterstand dem römischen Bischof.[1] Nun aber ist Caspari trotzdem für Lucifer eingetreten, und in seinem eigenen Sinne dürfte sich daher das Argument nicht ohne weiteres gegen Eusebius verwenden lassen. Wir finden aber in der Untersuchung, welche Caspari über zwei dem Faustus von Reji zuzuschreibende Homilien[2] angestellt hat, die Bemerkung, dass das Symbol der Kirche von Reji nicht notwendig mit dem der Kirche von Arles identisch gewesen zu sein brauche.[3] Reji aber lag in der Kirchenprovinz von Arles.[4] Ist aber dieser Fall dem unsrigen nicht völlig analog und zeigt sich nicht auch hier wieder ein Widerspruch mit Casparis eigenen Ausführungen betreffs des Eusebius? Es lässt sich vielleicht die auch sonst zu begründende Frage aufwerfen, ob man bei ganz geringfügigen Abweichungen einzelner, sonst nach Form und Inhalt identischer Symbole, welche aus Taufreden entnommen sind, nicht etwas mit der Möglichkeit freier Reproduktionen rechnen darf.[5]

---

1) Vgl. oben p. 11, Note 1.

2) Caspari a. a. O. p. 183—213.

3) p. 212.

4) p. 207.

5) Vgl. übrigens auch Caspari p. 174, Note 150, wo er selbst die Möglichkeit anerkennt, dass auch in unserer Rede das Symbol nicht wörtlich citiert sein möchte. Siehe auch p. 124, Note 2.

Digitized by Google

Dass auch in unserem Fall die Abweichungen nur unbedeutend sind, zeigt ein Vergleich des fraglichen Symbols mit dem mailändischen und turinischen. Das Symbol der Taufrede lautet: credimus[1]) in deum patrem omnipotentem, saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem.[2]) Et in Jesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et ex Maria virgine; qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit in coelos;[3]) sedet ad dexteram dei patris; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum; et sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Die gesperrt gedruckten Worte finden sich in keinem anderen abendländischen Symbol.[4]) Außerdem unterscheidet es sich 1. von dem mailändischen Symbol, und zwar a) in der bei Ambrosius aufbehaltenen Form[5]) in Folgendem: symb. mediol. hat sub Pontio Pilato passus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis; ascendit in coelum; sedet ad dexteram patris; inde venturus iudicare etc., b) in der bei Augustinus aufbehaltenen Form[6]) in Folgendem: symb. mediol. hat passus est sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus adscendit in coelum; sedet ad dexteram patris. 2) Von dem turinischen Symbol[7]) in Folgendem: symb. taur. hat: crucifius est et sepultus; ascendit in coelum; sedet ad dexteram patris.[8])

Hieraus ergiebt sich: 1. auch die drei aufgeführten Symbolrecensionen zeigen geringe Abweichungen von einander, während doch besonders die beiden mailändischen, aber auch das von Turin, als einer Stadt der Kirchenprovinz Mailand, nach Casparis Ansatz ganz mit einander stimmen sollten. Speziell die an letzter Stelle aufgeführten Abweichungen des turinischen Symbols von dem unsrigen sind so unbedeutender Natur, dass wir füglich von ihnen absehen können. 2. Was die oben als unserem Symbol eigentümlich bezeichneten Wendungen

---

1) Das Symbol muss natürlich mit credo begonnen haben (Caspari p. 174, Note 150); doch finden wir z. B. credis an der gleichen Stelle bei Maximus von Turin tom. LXXXIII (Migne LVII, 453); credite bei Faustus von Reji tom. I de symbolo (Caspari p. 207, Note 1(0).

2) Vgl. übrigens das carthaginiensisch-afrikanische Symbol (Hahn a. a. O. § 30): universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem.

3) cod. vindob. 305: ad coelos.

4) Vgl. Caspari p. 170 ff.

5) Caspari a. a. O. II, 30—58. Hahn § 20.

6) Hahn § 31.

7) Hahn § 22.

8) venturus est haben nach Caspari, Quellen III, p. 173 verschiedene Handschriften; andere nur venturus.

Digitized by Google

betrifft, so sind die beiden et, wie Caspari selbst schon bemerkt hat, im hohen Grade verdächtig. Die Wendung dei patris ist ungewöhnlich, aber durch das Symbol der mozarabischen Liturgie und das von Caspari II p. 122 mitgeteilte Symbol für diese Zeit wenigstens möglich gemacht. Es bleiben der Ausdruck catholicam und der Satz saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem. Der erstere taucht wenigstens bald nachher in Symbolen auf,[1] und betreffs des zweiten darf man daran erinnern, dass nach einer allerdings stark legendenhaften Überlieferung Eusebius auf Sardinien geboren wurde, dann nach Rom und später nach Vercellae kam.[2] Dass der Zusatz gerade im sardinischen Taufbekenntnis sehr wohl denkbar ist, kann bei den nahen Berührungen, die zwischen Afrika und Sardinien statt hatten, nicht geleugnet werden. Er würde dann an unserer Stelle als eine Reminiscenz aufzufassen sein. Andererseits war Eusebius, so lange er in Sardinien weilte, noch nicht Christ, und man müsste annehmen, dass er später in Beziehungen zu seinem Vaterlande gestanden hat. Jedenfalls kann dieser Zusatz nicht durchschlagend gegen den Eusebius angeführt werden, zumal er gegen jeden der in Vorschlag zu bringenden Autoren gelten würde.

Zwei andere Einwürfe nun, die sich gegen den Eusebius erheben ließen, hat Caspari selbst[3] bereits zurückgewiesen: 1. Hieron. catal. 96 nennt von Eusebius kein anderes Werk als die Übersetzung des Psalmencommentars des Eusebius von Caesarea[4]; aber eine kurze, bei der traditio symboli gehaltene Rede ist keine eigentliche litterarische Leistung und brauchte nicht erwähnt zu werden. 2. Wir besitzen von Eusebius nur drei Briefe,[5] darunter nur einen von einigermaßen größerem Umfang: aber, wenn wir von hier aus schwerlich Beweise

---

1) Vgl. auch unten p. 129, Note 1.

2) Vgl. Ughelli, Italia sacra IV 750: hic itaque beatissimus vir (scil. Eusebius) post obitum beatissimi patris cum gloriosa matre iter quod coeperant deo comite peregerunt, nobili quidem ortus ex progenie Sardorum, Romam petiit ibique nobilior secunda regeneratione fide factus a beato papa Eusebio et piissimo suo nomine vocatus est Eusebius. Vgl. auch den Artikel Eusebius in Herzog R. E. IV. Übrigens siehe p. 126 Note 1 Ende.

3) a. a. O. p. 180.

4) edidit in Psalmos commentarios Eusebii Caesariensis, quos de graeco in latinum verterat.

5) a) Brief an Kaiser Constantius, abgedruckt bei Mansi III 237; Migne XII 947.

b) Brief ad presbyteros et plebem Italiae aus der Gefangenschaft. Gallandi V 79. Migne XII 947 ff.

c) Brief an Gregorius von Elvira. Gallandi V 80. Migne XI 713 f. (Hilar. Pict. opera II. fragm. histor. XI).

Digitized by Google

für schriftstellerische Verwandtschaft zwischen Briefen und Rede gewinnen können, so doch auch nicht das Gegenteil.

Da somit nichts gegen die Autorschaft des Eusebius zu sprechen scheint, so liegt es uns ob, unsere positiven Argumente für dieselbe zu entwickeln.

Wir wissen, dass die ganze oberitalische Kirche den Eusebius als confessor in hohem Ansehen hielt, und es kann daher nicht Wunder nehmen, dass wir in den Werken des Bischofs Maximus von Turin auf zwei Homilien[1]) stoßen, die derselbe zum Gedächtnis des Eusebius gehalten hat. Auffallen aber muss es, dass eine derselben, die 77ste, nach Inhalt und Form auf das Lebhafteste an unsere Taufrede erinnert. Während die andere, die 78ste, gleichfalls zu Ehren des Eusebius gehalten, die Verdienste des Mannes preist, dabei aber zugleich sich eingehend mit seinen Schicksalen beschäftigt,[2]) überhaupt inhaltlich gerade das bietet, was man von einer Gedächtnisrede[3]) erwarten sollte, geht die erste Homilie nach einer Einleitung, in welcher das Verdienst des Eusebius um den rechten Glauben in hochgegriffenen und überschwänglichen Worten gefeiert wird, zu einer Widerlegung des Arius und Sabellius über, was zwar an dieser Stelle nicht unpassend, aber auch nicht das Nächstliegende war. Bei dem ganzen Gange dieser Widerlegung und der sich daran schließenden Bemerkungen wird man fortwährend an unsere Taufrede erinnert. Die Homilie ereifert sich in ganz gleicher Weise gegen die Häretiker, benutzt stellenweise dieselben Wendungen. Selbst einige Ausdrücke erinnern an unsere Rede, wobei man natürlich den Vergleich nicht pressen darf, da ja auf jeden Fall zwei individuell verschiedene Männer zu

1) Gennad. catal. 41 erwähnt zwei Homilien zu Ehren des Eusebius; bei Migne LVII col. 415 ff. und 417 ff. abgedruckt als hom. 77. 78. Außerdem werden dem Maximus noch mehrere sermones über den Eusebius zugeschrieben (vgl. sermo 81 und die vier bereits in der Ausgabe des Brunus in den Anhang verwiesenen und als sermo 20—23 [bei Migne LVII 885 ff.] bezeichneten). Diese Sermone sind sämtlich — auch sermo 81 vermag ich nicht für echt zu halten — unecht und Glieder in der Eusebiuslegende, die sich auf Grund einerseits des auf p. 125, Note 5 erwähnten Briefes des Eusebius über seine Schicksale im Exil, andererseits des hohen Ansehens, welches er in Oberitalien genoss, entwickelt hat und deren letzter (?) Niederschlag in der vita Eusebii bei Ughelli, Italia sacra IV 749 ff. zu sehen ist. Die Details dieser Entwickelung sind noch nicht ganz aufgeklärt.

2) Maximus hat den Eusebius schwerlich noch persönlich gekannt. Der Letztere starb 371; den Namen des Ersteren finden wir noch 465 als Teilnehmer an einer römischen Synode. Die Angabe des Gennadius, catal. 41, beruht auf einem Irrtum. Statt moritur wird floruit zu lesen sein.

3) Überschrieben sind die Homilien de natali S. Eusebii episcopi.

Digitized by Google

uns reden. Es heißt bei Maximus von Arius: negat verbum dei esse deum et apud deum esse infidelitatis sua caecatus obscuritate[1]) und etwas später praesumptionis suae furore confusus salutare utriusque in Christo naturae perdidit sacramentum.[2]) Der Prediger redet an einer Stelle die Häretiker direkt an, genau in derselben Weise wie unsere Taufrede es thut.[3]) Beide Redner, und das ist besonders auffallend, gehen aus von dem johanneischen Worte: ego et pater unum sumus, um dann ihren Beweis gegen Arius und Sabellius in ganz gleicher Weise zu führen.[4]) Dazu kommt, dass der Übergang des Maximus aus seiner Einleitung zu gerade diesem Thema und diesem Worte als ein abrupter und durch den Gang der Rede nicht gebotener erscheint[5]) und sich am besten erklärt, wenn der Redner für den Hauptteil seiner Rede eine Vorlage hatte, deren Thema ihm im Gedächtnis lag.[6]) In genau einander entsprechenden Wendungen wird die Gottmenschheit Christi behandelt.[7]) Die letztere

---

1) Einzelne solche Ausdrücke anzuführen ist natürlich besonders schwer, weil nicht wenige auch in anderen, einem ähnlichen Zwecke dienenden Reden sich finden. Es kommt auch hier auf den Zusammenhang und den Gesamteindruck an. Auffallend ist doch die beiden Reden gemeinsame Verbindung: salutare sacramentum (die Taufrede hat sacramentum et salutare mysterium); solitarius; astruere. Vgl. aber besonders die folgenden Noten.

2) Siehe Caspari p. 135: stultitiae tenebris ex impia voluntate caecatus. Maximus: ut impius blasphemat Arius vgl. mit ganz ähnlichen Wendungen bei Caspari p. 135.

3) Caspari 139[3]; ineffabile sacramentum et salutare mysterium.

4) Caspari p. 138[8]: quid tu, homo haeretice, audes praesumere tibi scientiam Dei — —. Maximus: quid mihi nunc, haeretice — —

5) Besonders Maximus p. 415: qui et unum dicit et sumus nec separatione se dividit nec unione confundit; qui unum cum patre est, nec perpetuitate a patre differt nec virtute discordat; cumque sit cum patre unum de patre tamen natus asseritur, ne, ut impius blasphemat Arius, aut creatura quaecunque filius aut patri impar esse credatur. Audis ergo, o homo — — Vgl. Caspari a. a. O. besonders p. 135 gegen Ende.

6) Maximus a. a. O. p. 415: sed necessarium nunc esse reor, ut occasione beati huius patris nostri quem in tantam gloriam catholicarum ecclesiarum fides indeclinabiliter ab eo servata provexit, nos quoque — salutaribus doctrinae dominicae testimoniis imbuamur. Ait ergo dominus: ego et pater unum sumus. — —

7) Caspari p. 139[18]: itaque hunc filium dei et hominis (Korrektur von Caspari) credite et confitemini, sed filium dei ex deo et filium hominis ex matre, ita ut sine matre filius dei et sine patre sit filius hominis, quia nec corporis sexus deo nec viri coitus in virgine. Hunc dominum maiestatis et perfectum deum secundum naturam et formam dei patris credimus, ita ut perfectum hominem ex

betreffend, so hat schon Caspari zu bemerken Anlass genommen, dass die Fassung derselben in der Taufrede und der betonte Gebrauch des perfectus homo den Anschein geben könnte, als setzte die Rede das Auftreten des Apollinaris voraus. Doch er selbst hat dagegen angeführt, dass bereits Hilarius und — Eusebius von Vercellae dieselbe Formel mit derselben Betonung verwenden.[1] Also gerade die Christologie der Rede spricht für den Eusebius!

Und was ergiebt sich aus dem oben Dargelegten? Maximus, der den Eusebius persönlich nicht kannte und eine Gedächtnisrede auf denselben halten sollte, kann dabei recht wohl von Reminiscenzen geleitet worden sein an eine Rede des confessor, die er vielleicht wiederholt gelesen; an sich hatte er keine Veranlassung, plötzlich in Stil und Gedankengang einer Rede in traditione symboli zu verfallen. Es ist doch jedenfalls höchst beachtenswert, dass die angeführten auffallenden Berührungen gerade bei einer Rede eintreten, welche zu Ehren des Mannes gehalten wurde, den wir vermittelst eines apagogischen Beweises für den Verfasser zu halten von vorn herein geneigt sein mussten.

Alles aber, was wir von Eusebius von Vercellae wissen, spricht für seine Autorschaft. Er hat in der vordersten Reihe derer gestanden, die für den rechten Glauben gestritten und in der Verbannung gelitten haben. Obwohl keine schroffe und extreme Natur wie Lucifer von Calaris, hat er doch auch in heftiger Polemik gegen die Arianer sich ergangen, wie die wenigen uns erhaltenen Briefe uns bezeugen.[2] Dieselben zeigen ihn uns ferner als einen gebildeten Mann, der die Feder zu führen verstand. In hohem Ansehen hat er sein Lebenlang gestanden, und Maximus rühmt von ihm, wie er stets das Gotteswort viel und rein gelehrt habe. Er wird also auch ein guter Kanzelredner gewesen sein. Seine Christologie setzt ihn, wie wir oben bereits gesehen, mit unserer Rede in nahe Beziehung.[3] Endlich stehen auch

---

matre virgine. Maximus p. 417: Christus igitur natura deus, natura et homo, in utroque verus, in utroque perfectus est: quia et humanitatem veraciter sumpsit a matre et de patre habet naturaliter deitatem. — Bei Maximus muss man natürlich Kenntnis des Apollinaris voraussetzen. Vgl. unten Note 3.

1) a. a. O. p. 167, Note 142. Siehe auch unten Note 3.

2) Vgl. Stellen wie: quantum ergo Satanas ecclesias vulneraverit per Ariomanitarum crudelitatem! (bei Migne XII 952). — — Videns hoc diabolus, innocentiae hostis, iustitiae inimicus, contrarius fidei, quia in hoc opere benedicebatur deus, inflammavit adversum nos Ariomanitas suos — — (a. a. O. 949 s. f.). — — iterum dico, quod nisi professi et verbo et conscriptione fueritis, homicidae eritis prohibendo (a. a. O. 950 s. f.).

3) novit hoc omnipotens deus: novit et eius unigenitus innar-

Digitized by Google

die Anführungen aus dem Symbole, die wir an einer Stelle seines zweiten Briefes finden, mit der Taufrede nicht nur nicht in Widerspruch, sondern könnten deren Symbol allenfalls bestätigen.[1])

Caspari hat seine Untersuchung über den Verfasser unserer Rede mit den Worten begonnen[2]): »Diese Frage ist sehr schwer zu beantworten, und weiter als bis zu einer nicht ganz unwahrscheinlichen Vermutung wird man es in Bezug auf sie kaum bringen können.« Wir glauben mit dem Nachweis, dass Lucifer von Calaris der Verfasser nicht, Eusebius von Vercellae es dagegen sehr wohl gewesen sein kann, eine solche nicht ganz unwahrscheinliche Vermutung aufgestellt zu haben. Unsere Gründe freilich hängen, wie wir bereits betonten, an der Stringenz des apagogischen Beweises, den wir als von Caspari erbracht anerkennen.

Der besseren Übersicht wegen mag der Gang unserer Untersuchung zum Schlusse nochmals kurz zusammengefasst werden:

1. Unser Symbol gehört einer altitalischen oder doch einer Italien benachbarten Kirche an (Caspari).

2. Die Auslegungsrede kann, soweit unsere Kenntnis der Autoren, welche um 360 lateinisch schrieben, reicht, nur von Lucifer von Calaris oder von Eusebius von Vercellae gehalten sein.

3. Sie ist nicht von Lucifer von Calaris gehalten.

4. Die Beschaffenheit des in ihr tradierten Symbols spricht nicht gegen Eusebius von Vercellae.

5. Die augenscheinliche Verwandtschaft, welche nach Form und Inhalt zwischen unserer Rede und der 77sten Homilie des Maximus von Turin besteht, legt die Annahme nahe, dass Maximus dieselbe gekannt haben möchte. Da er seine Homilie zu Ehren des Eusebius hielt, so findet die Verwandtschaft ihre beste Erklärung darin, dass ihm die Rede als von Eusebius herrührend vorgelegen haben möchte.

6. Was wir von Eusebius, seinem Leben, seiner Bildung, seiner Theologie und im speziellen seiner Christologie wissen, spricht für seine Autorschaft.

---

rabiliter de ipso natus filius, qui salutis nostrae causa deus sempiternae virtutis hominem perfectum induit (vgl. p. 127, Note 7).

1) — — qui (dei filius) pati voluit, morte triumphata tertia die resurrexit, ad dexteram patris sedet, venturus iudicare vivos et mortuos: novit et spiritus sanctus: testis est ecclesia catholica quae sic confitetur. Auch das catholica (vgl. oben p. 125) ist nicht unwichtig, wenn auch an dieser Stelle natürlich nicht an wörtliches Citieren des Symbols gedacht werden darf.

2) a. a. O. p. 175.

Digitized by Google

Das in der Rede ausgelegte Symbol würde somit thatsächlich einer altitalischen Kirche und zwar der von Vercellae angehören. Da es aber nicht über allen Zweifel erhaben ist, dass das Symbol überall wörtlich citiert ist,[1]) so darf man auf Verschiedenheiten der Symbole in den oberitalischen Kirchen, etwa von Turin und Vercellae, daraus keine Schlüsse ziehen.

---

1) Vgl. darüber auch die Vermutung, den Zusatz im ersten Artikel betreffend, auf p. 125 und Note 1.

Berichtigung.

Seite 36 Zeile 10 lies Constantins statt Constantius.

Digitized by Google

Digitized by Google

NRLF

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

27Mar'61MA	SENT ON ILL
REC'D LD	SEP 27 1995
MAR 13 1961	U. C. BERKELEY
APR 26 1971 25	
REC'D LD APR 12 '71 -4 PM	
UCLA	
INTERLIBRARY LOAN	
OCT 7 1983	
Received in Interlibrary Loan	
NOV 9 1983	
4/21/06	

LD 21A-50m-12,'60
(B6221s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

YC 99813

457153

BR1720
L8K4

Krüger

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

by Google

Digitized by Google